Alejandro Díez Macho M.S.C.

LA RESURRECCIÓ
DE JESUCRIST
Y LA DEL HOMBR
EN LA BIBLI

COLECCION
SANTIAGO APOSTOL



16-8-78

LA RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO

Y LA DEL HOMBRE

EN LA BIBLIA

"...se me representaba el Señor así resucitado... si estaba en tribulación, me mostraba las llagas, algunas veces en la cruz y en el huerto, y con la corona de espinas... y llevando la cruz... mas, siempre la carne glorificada"

Santa Teresa de Jesús - Doctora de la Iglesia
Cuarto Centenario de las Moradas
Toledo - 1577 - Ávila
FE CATÓLICA

Con permiso de los Superiores
Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá

PRINTED IN SPAIN

IMPRESO EN ESPAÑA

© FE CATÓLICA-EDICIONES (Reg. Edit. n.º 20/66)

Maldonado, 1 — Madrid-6 — Tel. 276 23 58

I. S. B. N. 84-7072-091-0 (Rústica)

DEPÓSITO LEGAL: V. 2.373 - 1977

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - JÁVEA, 28 - VALENCIA (8) - 1977

INTRODUCCIÓN

El libro que presento trata de un tema de máxima actualidad en exégesis bíblica y en teología: de la supervivencia del hombre después de la muerte, de su resurrección y de la Resurrección de Jesucristo —fundamento de la fe cristiana—, de la resurrección de los muertos y de la transformación futura del cosmos.

La supervivencia del hombre ha sido siempre de actualidad: unos, negándola, otros, por ejemplo todos los cristianos, afirmándola. Pero es tema de especial actualidad, hoy día, por el intento de diversos exegetas y teólogos de substituir la antropología dualista griega —el hombre es un compuesto de alma y cuerpo— por la llamada antropología unitaria paleohebrea: el hombre es un ser uno e indiviso con pluralidad de manifestaciones, las que llamamos en nuestra cultura clásica corporales, psíquicas y espirituales.

Esta substitución, en marcha, de esquemas antropológicos, ha poblado los ámbitos de la exégesis y teología de asertos novedosos y perturbadores. Señalemos unos ejemplos:

Según esa concepción "unitaria" hebrea del hombre, la muerte afectaría el ser humano en su totalidad: moriría el hombre; no solamente el cuerpo, como acostumbramos a pensar siguiendo la antropología platónica. En 1955, en la Universidad de Harvard, un teólogo protestante bien conocido, Oscar Cullmann, lanzó tal aserto en una conferencia titulada "¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?" (1), que produjo mucho ruido y escándalo en medios protestantes y católicos; quizá más en aquéllos que en éstos. El conferenciante comparó la muerte de Sócrates y la de Jesús. Sócrates murió, plácidamente, discurriendo con sus discípulos sobre la inmortalidad del alma; en cambio, Jesucristo sintió pánico, ante la muerte, en el Huerto de Getsemaní. Pánico, ¿por qué? Porque, para Cristo como para los judíos —así razonó Cullmann— la muerte agarra al hombre entero, deshace al cuerpo y al alma, de nuestra terminología griega. He aquí párrafos de Cullmann sobre la potencia destructiva de la muerte, sobre su garra exterminadora:

> "Jesús *ha pasado,* realmente, a través de la muerte en todo su horror; no sólo en el cuerpo, sino también en el alma..." (p. 25). La victoria sobre la muerte "Jesús no la puede reportar, simplemente, por continuar viviendo como alma inmortal, y por tanto, en el fondo, sin morir. No puede vencer la Muerte más que muriendo de verdad, entrando en el reino de la muerte, la gran destructora de la vida, en el reino de la nada, de la separación de Dios... Quien quiere vencer la muerte debe morir; entiéndase bien, debe cesar de vivir de verdad, sin continuar viviendo como alma inmortal" (p. 25).
>
> "Por tanto —continuó Cullmann— si de esa muerte ha de brotar la vida se hace preciso un nuevo *acto creador* de Dios, que vuelva a la vida no solamente una parte del hombre, sino el hombre entero, todo lo que Dios creó y la muerte destruyó.... Para el pensamiento cristiano (y judaico) la muerte del cuerpo significa también la destrucción de la vida creada por Dios... La muerte es la destrucción de *toda* la verdadera vida creada por Dios....

> La resurrección es un concepto positivo: el hombre entero, que verdaderamente había muerto, es devuelto a la vida por un nuevo acto creador de Dios" (pp. 25s).

Las anteriores afirmaciones, puestas en otra solfa, suenan así: Según la Biblia, el alma no es por naturaleza inmortal. Es inmortal según la antropología griega, pero no bíblica.

Según la Biblia, la inmortalidad no sería connatural al hombre; sería únicamente don gratuito de Dios. Don que perdió el hombre por el pecado, que es el verdadero introductor de la muerte. Sin el pecado no habría muerte. Escuchemos de nuevo al conferenciante:

> (En la concepción hebrea y cristiana, la muerte no es fenómeno natural: es efecto del pecado, de un pecado) "que ha aferrado al hombre entero, no sólo al cuerpo, sino también al alma; y la consecuencia del pecado, la muerte, se extiende al hombre entero, cuerpo y alma; no solamente al hombre: también al resto de la creación" (p. 31).

Todas estas afirmaciones, algunas de choque, son productos derivados de substituir la antropología griega por la "hebrea", antropología, esta última, continuada, según Cullmann, por el Nuevo Testamento.

Otros derivados novedosos y perturbadores, bien o mal extraídos de la antropología bíblica:

Partiendo de tal antropología "unitaria", algunos exegetas y teólogos protestantes, estos últimos años acompañados de ciertos católicos, sostienen que el hombre resucita inmediatamente después de morir. Estos exegetas de avanzadilla razonan de esta manera: El hombre sobrevive a la muerte por don de Dios. Eso está claro en la Biblia. Pero, el hombre es una unidad. Si pervive, pervive el hombre entero. Luego, resucita inmediatamente después de morir.

La resurrección inmediata *post-mortem,* que destempla al cristiano de fe tradicional, tiene efectos sedantes para espíritus molestos por lo que se llama estado intermedio: alma totalmente feliz y beata, sola, desenganchada del cuerpo que pudre en el sepulcro, esperando reunirse con él al final de los tiempos, cuando resuciten los cuerpos. ¿Tiene sentido, se preguntan los exegetas inmediatistas, esa separación interina de cuerpo y alma, en la exégesis "unitaria" bíblica y en la concepción científica actual del hombre, marcadamente unitaria y corporalista?

Responden que no, que no tiene sentido el estado intermedio. En cambio, otros exegetas y otros teólogos, aún mayoría, defienden el estado intermedio: los católicos, porque topan con afirmaciones solemnes del magisterio de la Iglesia, que parecen afirmarlo claramente; católicos y protestantes, porque creen incompatible con las enseñanzas bíblicas la resurrección inmediata. La Biblia enseña que la resurrección de los muertos tendrá lugar al final de los tiempos y será resurrección colectiva y simultánea, no individual y sucesiva, como la postulada por los exegetas inmediatistas.

La Biblia es tan clara e insistente sobre este particular, que exegetas decididamente partidarios de la antropología unitaria hebrea, como John A. T. Robinson o Cullmann, son los más decididos advesarios de la resurrección inmediata después de morir. Adversarios, porque va contra la Biblia. El hombre, pues (evitan hablar del alma), debe vivir, entre la muerte y la resurrección final de los cuerpos, sin cuerpo físico enterrado en el sepulcro y sin cuerpo neumático que recibirá cuando la resurrección. Debe vivir en un estado intermedio.

Escuchemos de nuevo a Cullmann. Esta vez, sus palabras se avienen mejor con la creencia cristiana tradicional.

Está tan convencido de la resurrección final que se torna pesado y reiterativo:

> "La transformación del cuerpo físico, destinado a la corrupción, en cuerpo espiritual tendrá lugar solamente al final de los tiempos. Únicamente, entonces, el poder de resurrección, que es el Espíritu Santo, se apoderará del cuerpo de manera tan total que lo transformará, del mismo modo que transforma, ya desde ahora, 'de día en día' al hombre interior" (p. 35).
>
> "La transformación del cuerpo físico en cuerpo de resurrección acontecerá, sólo, cuando la creación *entera* sea creada de nuevo por el Espíritu Santo, cuando ya no haya muerte. Entonces, la sustancia del cuerpo no será ya la carne, sino el Espíritu. Según San Pablo, habrá un 'cuerpo espiritual'. La resurrección del cuerpo será, pues, una parte de la nueva entera creación, de ese 'cielo nuevo *y* nueva tierra' de que habla 2 Ped 3, 13... Pablo nos enseña en Rom 8, 19ss que toda la creación espera, desde ahora, impacientemente, la liberación... Entonces... los objetos concretos renacerán en la nueva substancia de vida incorruptible del Espíritu Santo y junto con ellos nuestro cuerpo" (pp. 36s).
>
> "Puesto que la resurrección del cuerpo es un nuevo acto creador, que abraza al universo, no puede sobrevenir en el momento de la muerte del individuo, sino únicamente al final de los tiempos" (p. 37).

Únicamente existe un cuerpo ya resucitado, el de Cristo, dice Cullmann, olvidándose de la Asunción en cuerpo y alma al cielo de la Virgen María:

> "Resurrección, no sólo en el sentido de un nuevo nacimiento del hombre interior apresado por el Espíritu Santo, sino resurrección del cuerpo. Creación nueva de la materia, de una materia incorruptible. En ningún otro lugar de este mundo hay una materia de resurrección, en ningún lugar hay un cuerpo espiritual: solamente aquí, en Jesucristo" (p. 38).
>
> "¿En qué momento acontece la transformación del cuerpo? No pueden existir dudas sobre el particular. Todo el Nuevo Testamento responde: al final de los tiempos" (p. 47).

La razón de esta resurrección colectiva y simultánea es que resucitaremos como "cuerpo de Cristo" que somos; es decir, cuando el cuerpo, que se va desarrollando con nuevos miembros, esté terminado. Esto ocurrirá al final de los tiempos.

De lo anterior se deduce que la antropología bíblica, en una de sus deducciones más novedosas, la resurrección inmediata, tiene en frente, aparte de definiciones dogmáticas, difícilmente salvables, la propia Biblia. Una definición dogmática, que somete a difícil prueba la teoría de la resurrección inmediata, es la Asunción de María al cielo. ¿En qué consiste este privilegio, si todos resucitan después de morir?

Sigamos adelante, con otras deducciones extraídas de la antropología bíblica. Deducida la resurrección inmediata, los autores que la defienden argumentan de la siguiente manera:

A pesar de la resurrección inmediata, los cuerpos de los difuntos siguen en las tumbas. Allí se descomponen. Por tanto, la resurrección no supone sepulcro vacío. Incluso, si se trata de la resurrección de Cristo. Autores hay que defienden, como buenos cristianos, la resurrección "corporal" de Cristo; pero que son indiferentes ante la afirmación o negación de la transformación del cadáver, de los restos, por la resurrección. Piensan que sepulcro lleno o vacío es asunto intranscendente, porque la resurrección, según ellos, no pasa por los despojos sino por el "soma", por "el cuerpo", que en sentido bíblico, según ellos, es la "persona" del hombre relacionada con el mundo: antes de morir, mediante el cuerpo físico, después de morir y resucitar, mediante otro instrumento de relación con el cosmos. ¡La mismidad del cuerpo físico, exclaman, qué importa para la mismidad del hombre! Olvidándose de que las células nerviosas, parte de ellas,

subsisten toda la vida; y olvidándose que el código genético es invariante para una misma persona desde que el hombre es concebido hasta que muere, argumentan con la fisiología variable del cuerpo humano: Cada siete años cambian las células del cuerpo del hombre, y pueden darse células con átomos que hayan pertenecido a otro cuerpo distinto; y sin embargo, a pesar del cambio, subsiste el "mismo" hombre. Por consiguiente, concluyen, puede resucitar el mismo hombre sin "su" cuerpo físico, aunque no sin un instrumento relacionante de su persona con el cosmos.

¿Se puede aceptar este razonamiento, entroncado con la antropología bíblica? ¿No tenemos aquí un nuevo enfrentamiento entre lo que se deduce de la antropología bíblica y lo que la Biblia realmente enseña?

En otras palabras, ¿se puede prescindir, en nombre de la Biblia, del empalme, de algún empalme, entre el cuerpo de la resurrección y el cuerpo físico? Nuestra respuesta va a ser negativa, máxime tratándose del cuerpo de Cristo; si bien, reconociendo que su resurrección es un caso privilegiado, porque Cristo es el vencedor total de la muerte, atributo que no le competiría si no hubiera vencido a la muerte, precisamente, en el campo donde ella ha reportado su victoria: el cuerpo.

Alegar que puede subsistir la mismidad del hombre sin la mismidad del cuerpo físico, ya hemos insinuado que no es exacto; porque esa mismidad se apoya no sólo en la misma persona, sino en un código genético absolutamente invariante. Es el código genético el que determina que una persona sea Enrique y otra Juan. Ese código genético, informativo de lo que es el individuo, en esta vida se replica de unas células a otras. Siempre el mismo, siempre idéntica información. Reducir la identidad del individuo resucitado a la persona, sin empalme con el "mismo"

cuerpo físico, aunque sea reducido al código genético personal soportado por el cuerpo físico convertido en energía, nos parece difícilmente conciliable con la enseñanza bíblica. Cuando la Biblia habla de resurrección siempre mira a las tumbas, a los cadáveres. "Resucitarán —dice Is 26, 19—, mis cadáveres" *(pĕgarim)*. Cuando Mateo 27, 52s habla de la resurrección de muertos, nada más morir Jesucristo, dice que "se abrieron las tumbas y muchos cuerpos de los santos que dormían resucitaron, y saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de Jesús entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos".

Reducir la resurrección a la persona perdurante, sin empalme alguno con el "propio" cuerpo, es, por otra parte, acercar peligrosamente la antropología "unitaria" hebrea a la antropología dualista griega: un yo permanente asiento de la persona, y un cuerpo físico variante; la persona aislada, extrañada de "su" cuerpo; el cuerpo físico reducido a mudable compañía. Todo lo cual se aviene mal con la antropología hebrea y con la voluntad de sus defensores, pues, para esa antropología, tal cual muchos modernos equivocadamente entienden, el hombre es el cuerpo al que Dios infunde el soplo vital: "es" el cuerpo, no "tiene" un cuerpo.

Por lo mismo, no sólo por fidelidad a la enseñanza bíblica sino por fidelidad a esa misma antropología "unitria" hebrea que defienden, no pensamos que se pueda desconectar, totalmente, el cuerpo neumático o de resurrección del "mismo" cuerpo físico.

Por último, mencionaremos una conclusión, radicalmente negativa, entroncada también con la antropología hebrea antigua. Contrariamente a las anteriores deducciones, ésta la deducen exegetas radicales que niegan todo valor a dicha antropología. La Resurrección de Cristo y de los hombres son, según ellos, un mito desprovisto de

toda realidad, fruto de una antropología judía antigua, periclitada. Partiendo de una premisa muy discutible, argumentan de la siguiente manera: Los hebreos, y tras ellos los primeros cristianos, no podían concebir al hombre sin cuerpo. Por eso, los cristianos expresaron que Cristo está vivo en su doctrina, en el lenguaje corporalista al uso de los hebreos: Si vive, es que tiene cuerpo; si tiene cuerpo, es que ha resucitado. El tema de la resurrección no sería más que una excrecencia mítica, una concepción que la hermenéutica moderna desmitificadora debe poner en lenguaje moderno, limpio y puro de residuos míticos (2).

Esta acometida contra la antropología hebrea y cristiana antigua ha partido de hombres incrédulos o de protestantes radicalizados, pero se ha acercado últimamente a ambientes católicos. Hasta a parroquias. Hace unas semanas leí en hojas ciclostiladas, repartidas en alguna parroquia madrileña, una explicación desmitificadora de la Resurrección del Señor que me recordó la exégesis de Willi Marxsen, para quien la Resurrección del Señor consiste en que "Die Sache Jesu gehet weiter" (El asunto de Jesús continúa). Continúa sin verdadera resurrección. " 'Jesús ha resucitado' no quiere decir sino esto: Jesús crucificado llama hoy a la fe" (W. Marxsen) (3).

Mencionamos a continuación, no porque tenga relación positiva no negativa con la antropología, sino porque demuestra, como todo lo anteriormente escrito, que la Resurrección es tema de actualidad, una noticia que han hecho circular los medios de comunicación, que ha sido oída en la radio, en la televisión española, y que ha sido escrita en letra de molde: Que Jesús no murió en la cruz, que fue enterrado vivo. Una inexistente Comisión Internacional de Expertos, después de largos estudios de la Sábana Santa de Turín, habría concluido que las manchas

de sangre del lienzo son manchas de sangre fluente, bombeada por un corazón vivo.

Jesús enterrado vivo, salió del sepulcro, y se fue a vivir y a morir a Cachemira, donde se muestra (?) su sepulcro. Eso dice un libro de A. Faber-Kaiser, editado en Barcelona en 1976. Aunque no tiene un grano de substancia histórcia, es libro que devora la juventud.

Antes de proceder adelante, resumamos en pocas líneas las novedades derivadas de la presunta antropología hebrea, por excesivo aprecio o por total desprecio: que Cristo y los humanos mueren en alma y cuerpo; que inmediatamente después de la muerte sigue la resurrección de todo el hombre; que no hay estado intermedio de alma bienaventurada, separada del cuerpo; que no existe la resurrección de los hombres al final de los tiempos o que coincide con la suma de resurrecciones individuales, escalonadas en la sucesión del tiempo; que la resurrección del hombre no implica la resurrección de "su mismo" cuerpo, y que, por tanto, puede darse resurrección, olvidada del sepulcro o del cuerpo llevado en este mundo; finalmente que la resurrección de Jesús y la nuestra no implican el cuerpo, ni éste ni otro, pues son objetivación de una paleoantropología hebrea y cristiana mítica, periclitada, según la cual, no hay hombre si no hay cuerpo.

Todas esas afirmaciones, que circulan en el mercado de las ideas, menos la última, derivan de un gran aprecio por la antropología hebrea, seguida, según se afirma, por el Nuevo Testamento; y de una depreciación de la antropología dualista griega por ser filosófica, por no ser bíblica. Pero una antropología, por ser bíblica, ¿ha de ser forzosamente antropología exacta y precisa?; y una antropología, por no ser (supuestamente) bíblica, ¿ha de ser depreciada? ¿No oímos constantemente a los biblistas: no

busquéis ciencia en la Biblia, porque su finalidad no es enseñar ciencia, cosmogonía, paleontología, geología, astronomía, etc.? ¿De qué deriva este moderno aprecio de la ciencia antropológica de la Biblia? El que se la conozca mejor en nuestros tiempos, no es razón para que se la considere superior. Como veremos a través de las páginas de este libro, es antropología primitiva, imperfecta, imprecisa; basada constantemente en la sinécdoque, es decir, describe al hombre, al todo, por la parte; no por una parte, sino por muy diversas palabras, que en realidad expresan una fracción del ser humano; por lo mismo, es antropología indiferenciada; además, preocupada por definir al hombre, no por lo que es en sí —actitud explicable en una cultura de endeble metafísica—, sino por lo que es con relación a Dios o al entorno físico. En suma, antropología relacionista, y no esencialista ni analítica como es la antropología dualista griega, curiosa de indagar lo que es el hombre en sí, y lo que en él es portador de la persona. La antropología bíblica ni siquiera posee un término que signifique la persona.

Mas, aunque la susodicha antropología fuera excelente, por ser bíblica, ¿es cierto que es la única antropología utilizada en la Biblia? Las páginas de este libro responderán que no, pues hay páginas del Antiguo y del Nuevo Testamento que se expresan con el esquema antropológico griego. Veremos, por ejemplo, que la primera parte del libro de la Sabiduría, libro inspirado para los católicos, como cualquier otro del canon hebreo palestino de la Biblia seguido por judíos y protestantes, se expresa con el esquema griego. Hay seudoepígrafos, como 1 Henoch, que mencionan las almas o los espíritus separados. El mismo libro de Daniel, ¿no incorpora la antropología griega dualista en el versículo 7, 15, leyendo la oscura palabra *nidneh* como *nĕdanah,* tal cual aparece en un ms. babiló-

nico recientemente publicado por Sh. Morag: "Mi espíritu —yo, Daniel— se entristeció dentro de la *nĕdanah*, de la vaina", palabra empleada después, en Qumrán y en la literatura rabínica, como metáfora de "cuerpo"? Y en el Nuevo Testamento, ¿no se expresa Pablo, en algunas epístolas, en antropología griega, precisamente en temática de resurrección? El 4 de Macabeos, escrito en Palestina poco después de la muerte de Jesús según los cánones de la antropología griega, ¿no prueba que esa antropología no era ignorada por la misma Iglesia palestina? Lucas parece conocerlo.

Más aún: la antropología hebrea antigua ¿es realmente, como se dice, monística o es realmente dualista?

Las anteriores puntualizaciones o interrogantes frenan entusiasmos desmedidos por la llamada antropología bíblica, e invitan a considerar el panorama antropológico bíblico como pluralista e incluso como dualista. Fue el rabinismo antiguo el primero en reconocer la imperfección expresiva de la antropología paleohebrea; la substituyó paulatinamente por la griega. Lo propio hizo la Iglesia, tomando pie en la antropología dualista de la propia Biblia.

Pero nuestro *caveat* al sobreprecio añadido en estos tiempos a la pretendida antropología "unitaria" hebrea o, si se quiere, "bíblica", no nos suma al grupo de sus enterradores, es decir, al grupo de autores "desmitificadores" de que arriba hicimos mención. Para el que escribe, la antropología hebrea no es una forma cultural mítica periclitada, sin afirmaciones objetivables, enteramente válidas. A pesar de su lenguaje imperfecto, enseña muy claramente verdades objetivas como la resurrección de Cristo y la de los muertos; y tiene una ventaja sobre la griega: ésta define al hombre como ser estático, hecho; mientras la antropología bíblica lo representa como un

ser que se está haciendo, gracias a los eventos de la historia de la salvación: hecho, acabado, sobre todo, gracias a la resurrección de Cristo.

La oscuridad que envuelve las verdades de la resurrección, no es imputable al lenguaje, sino a que las verdades superan el nivel de los hechos directamente experimentables. Ejemplos de oscuridad, por razón del objeto: ¿qué es el cuerpo de la resurrección?; ¿qué es el cuerpo espiritual o neumático? ¿Un cuerpo no sometido a la corrupción y desencadenado de condicionantes de espacio y tiempo? Los enunciados resurreccionistas, como tantos otros enunciados de fe, nos introducen en una zona de gran oscuridad, que recubre el objeto claramente enunciado. Simplemente, porque nos falta experiencia de cuerpos resucitados. Pablo la tuvo, los apóstoles y muchos cristianos, hasta el número de quinientos, la tuvieron del cuerpo resucitado de Jesucristo; mas, un ser glorificado, aunque se deje ver y palpar en formas de este mundo, es algo inefable. "Ineffabile, inesprimibile", me repetía una vidente italiana respecto a la figura de la Virgen, quien, según muchos pronunciamientos e investigaciones llevados a cabo, parece haber visto efectivamente a la Virgen.

Quizá, con el tiempo, las ciencias físicas y antropológicas nos iluminen algo el misterio del cuerpo resucitado. La antropología hebrea tiene también a su favor el haber ligado estrechamente el hombre al cuerpo. La genética moderna liga también la individualidad física del hombre, el ser éste o aquél, al código genético, invariable durante toda la vida. La física, por su parte, reduce toda masa a energía, energía física cuantificable, con lo que se distingue de la energía espiritual no cuantificable. ¿Puede esa energía mensurable superar las coordenadas de espacio y tiempo, y saltar la barrera del tiempo o de la duración sucesiva?

Hemos acudido a un físico alemán de renombre, Bernhard Philberth, famoso en física de la relatividad, en física cuántica y en la física "existencial", de la que él es pionero. Un científico que se introduce con competencia en los dominios de la filosofía, teología y Biblia. Su libro *Der Dreieine* (El tresuno), en el que intenta probar la estructura "trinitaria" de todo ser existente, que es reflejo de la Trinidad, tuvo gran aceptación. En pocos meses se agotó la primera edición aparecida en 1970 (4). En el capítulo consagrado al estudio de la "Personalidad y Mismidad" *(Personalität und Selbst)* después de definir la personalidad como el "yo consciente", y de afirmar que no hay respuesta acerca de lo que constituye la esencia última de la personalidad más allá de la conciencia (p. 95), y que todo ser creado tiene la personalidad ligada a una forma, y que Dios es persona más allá de toda forma (5) (p. 95), pasa a tratar de la "resurrección de la carne", planteándose, de entrada, cómo se puede hablar de la resurrección de "nuestros" átomos, moléculas, células, si prácticamente no queda ningún átomo de nuestra carne al cabo de siete años, si en ese lapso de tiempo se cambian por otros que pertenecieron a muchos otros organismos, incluso hombres, y que en el futuro pertenecerán a nuevos organismos. Plantea, pues, el problema de la "mismidad" del hombre resucitado. "En el léxico del mundo conceptual bíblico —dice— 'carne' del 'cuerpo transfigurado' significa lo mismo que forma *(Gestalt)*, estructura *(Struktur)*, esencialidad *(Wesenhaftigkeit)*; esencialidad del que existe como Él mismo... Significa precisamente personalidad" (p. 97). "Personalidad es la mismidad *(das Selbst-Sein)* del ser consciente" (p. 98). Cada realidad, cada conocimiento, cada mundo, cada espíritu (de la creación) tiene su forma, su estructura, su ser *(sein Wesen)*, su límite." Cada persona, cada Yo-consciente es al mismo tiempo un

sistema propio de relación *(ein eigenes Bezugsystem)*, un peculiar, independiente *(eigenmächtiges)* sistema de relación con todo ser" (p. 100). "Pero al mismo tiempo cada persona es un Yo-consciente frente a cualquier otro" (p. 100).

Con las anteriores afirmaciones Philberth no ha explicado en qué consiste esa mismidad del hombre resucitado, esa "misma" persona *humana*, ese Yo consciente *humano* que es transformado. Un ángel, un espíritu puro tiene un Yo consciente, y es un sistema de relación y de independencia ante otro espíritu. Lo propio del hombre es que ese Yo consciente o persona está ligada a un cuerpo en esta vida. Pero, ¿después de la resurrección? ¿Le basta al hombre resucitado su Yo consciente, relacionable e independiente, al estilo de un Yo angélico, o necesita que, de alguna manera en ese Yo consciente entre el "cuerpo"? Philberth reconoce que estamos en una zona de misterio, pero que "la carne y la sangre no pueden heredar el reino" (1 Cor 15, 50). Mas, reconoce que Dios puede otorgar a esas personas resucitadas poder de incorporarse en cuerpos materiales de carne y operar en ellos y abandonarlos sin muerte:

"¿Por qué Dios no podría otorgar a sus santos el poder de manifestarse en cualquier lugar y tiempo —sin deber estar apresado *(verhaftet)* por espacio, tiempo y materia— en cuerpo de carne material, y el poder directamente obrar en el mundo material; tomar corporeidad —sin nacimiento— en una materialización, y dejar de nuevo —sin muerte— la corporeidad en una transfiguración? A quien esto le parezca tan fuera de lo normal y fantástico, tenga presente que estas posibilidades no son en modo alguno tan 'antinaturales': Cada 'cuanto' de luz existe en un juego de cambios de potencia y acto; la energía luminosa tiene la capacidad de incorporarse en todo

espacio y tiempo del Universo comprendido por la onda, la cual incorporación se da, en punto a espacio y tiempo, en un lugar y en un momento espontánea e indeterminadamente al manifestarse el cuerpo" (pp. 97s) (6). Si este fenómeno parece darse ya en la física de las partículas elementales del mundo material, Philberth opina que, con más razón, se pueda dar en un orden de existencia más elevado (p. 98).

Nuestro físico admite, pues, la posibilidad de una incorporación física transitoria para los resucitados, lo que explica las apariciones de Jesús resucitado, a veces tan "corporales".

Pero, lo que es posible temporalmente, en un cuerpo no transfigurado, ¿por qué ha de ser imposible eternamente en un cuerpo transfigurado?

Como se ve, no es fácil, ni aun recurriendo a la física actual que reduce la materia a energía, representar un cuerpo resucitado. Se trata de un modo de existir fuera de nuestros alcances cognoscitivos.

El cuerpo de Cristo resucitado pudo de alguna manera dejar entrever a aquéllos a quienes se hizo visible, lo que puede ser un cuerpo glorificado.

En el tema de la resurrección, como en todos los ámbitos de la religión cristiana, Cristo es el centro. Nuestra resurrección no será más que efecto y semejanza de la resurrección de Jesucristo. El hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, según Gen 1, 26, en cuanto rey de todo lo creado; después de la caída original fue embarcado en la Historia de la salvación, que no terminará en un sepulcro, sino que llegará a un puerto maravilloso: ser semejante a Cristo, pues, Dios "nos ha predestinado a ser conformes a la imagen de su Hijo" (Rom 8, 29); a ser conformes a Cristo resucitado, a ser de esta manera más perfecta imagen de Dios. Jesucristo es el primogénito de

los muertos, el primero que ha resucitado. Con su resurrección garantiza que resucitaremos en el futuro para poder participar plenamente, como hombres, en el reinado de Dios, que es reinado de vida y no de muerte.

Pero la resurrección de Jesús no es meramente promesa de vida futura: es ya ahora comunicación de vida a todos los que creen Cristo y reciban el bautismo. Los cristianos ya participamos de la vida de Cristo resucitado; participamos insertos en ese gran cuerpo de Cristo, que llamamos Iglesia, del que el Señor es la cabeza. La resurrección de Cristo no afecta únicamente a su corporeidad individual, pues se extiende a ese cuerpo extenso, que llamamos cuerpo místico de Cristo. Tal cuerpo místico ha recibido ser y vida en virtud y en unión con el cuerpo resucitado de Jesús. Una incorporación permanente de Jesús resucitado en su cuerpo místico, la Iglesia. A su vez cada uno de los miembros de la Iglesia está incorporado a Jesús, como los diversos miembros del organismo humano lo están a su cabeza.

En la Eucaristía Jesús resucitado se comunica al cuerpo místico de una manera más total, uniendo a sí y entre sí todos sus miembros, y asegurándoles la resurrección final, cuando aparezca en gloria Cristo resucitado y resucitado todo su cuerpo místico. Entonces, al final, no sólo se dará la semejanza del cristiano a Cristo en la muerte y en la nueva vida, sino en la resurrección (Rom 6, 5).

Por lo mismo la resurrección de Jesús no es un fenómeno de efectos individuales, circunscritos a Jesús. Es el hecho central de la historia de la salvación; es fuente inagotable que mana vida eterna para los creyentes, vida oculta, pero verdadera, que se manifestará en todo su esplendor y dinamismo al final de los tiempos, cuando introduzca Dios —únicamente Él lo puede introducir— el reinado que Jesús predicó.

La realización total y definitiva del hombre, como individuo y como sociedad, no será efecto de cambios de estructuras económicas o políticas, sino de la liberación del pecado y de la muerte, operada por Jesucristo. Pensar en un hombre o sociedad liberados de todas las alienaciones, por obra de hombres y sociedades solidarias y bajo el gobierno de hombres es una utopía: es una liberación para incurrir en otra esclavitud, la del egoísmo propio o ajeno. Esto no pretende achicar esfuerzos en pro de la liberación humana, social y política. La caridad cristiana nos obliga a ayudar seriamente al prójimo, individuo o sociedad, en todas sus necesidades. Únicamente queremos decir que no hay definitiva liberación sin liberación del pecado y de la muerte; y que esta es la gran liberación traída por Cristo, que solamente será total y definitiva cuando Dios implante plena y directamente su reinado, sin reinado de hombres. La victoria individual y comunitaria sobre el pecado y la muerte es el puerto de destino de la humana singladura. Arribaremos a él porque Cristo, nuestra Cabeza, ya ha llegado, y nos ha dado el Espíritu Santo como prenda de nuestra futura resurrección (7).

El propósito de este libro es discurrir, *Biblia en mano,* sobre gran parte de esos problemas que hoy están de actualidad respecto a la supervivencia, resurrección del hombre y de Jesús.

Nuestro intento ha sido examinar lo que dice la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, y lo que dice también la literatura seudoepígrafa hasta final del siglo primero de nuestra era: porque sus ideas sirven para completar y para entender las afirmaciones de los dos Testamentos.

La obra consta de cuatro partes:

La I examina lo que el Antiguo Testamento —sus libros protocanónicos y deuterocanónicos— enseña sobre

la supervivencia o resurrección del hombre. Y lo que sobre el particular dicen los seudoepígrafos.

Esta parte mostrará cómo nace, se desarrolla y universaliza la idea de la supervivencia y resurrección.

La II parte trata de manera expresa de la antropología bíblica, aunque ya la primera parte ensila frecuentes afirmaciones antropológicas al tratar directamente de la supervivencia y resurrección. Si el lector no dispone de ideas exactas sobre la antropología o antropologías bíblicas, se expone a no entender muchos pasajes resurreccionistas de la Biblia o a entenderlos equivocadamente. Aquí discutiremos si la antropología bíblica es realmente monística o dualista.

La III parte se consagra a explicar lo que el Nuevo Testamento dice sobre el tema de la supervivencia o resurrección del hombre: lo que dijeron Cristo, los evangelistas, etc., dedicando un largo capítulo a las ideas de Pablo, el hagiógrafo que más ha iluminado el tema de la supervivencia y resurrección. Como en su lugar señalaremos, Pablo utiliza dos maneras de expresarse: primero, cuando piensa en la parusía próxima, en que él la va a alcanzar en vida, pone el acento en la resurrección final de los muertos; posteriormente, cuando ve que la parusía se difiere y que va a morir antes de que acontezca, pone el acento en estar con Cristo inmediatamente después de la muerte: pero subrayar esta inmediata reunión con Cristo, no significa retirar la esperanza en la parusía y en la concomitante resurrección de los muertos. Las cartas que algunos atribuyen a discípulos de Pablo (2 Tes, Colosenses, Efesios, Hebreos, 1 y 2 a Timoteo y Tito) serían, —excepto 2 Tes— más tardías, del tiempo en el que el horizonte escatológico de la parusía va desapareciendo de la expectación de la Iglesia del siglo primero. Es lógico que en estas cartas el tema de la resurrección de los hom-

bres, en la parusía, no tenga presencia; en cambio, se acentúa, como un hecho, la resurrección y muerte en el bautismo del cristiano (cf. Col 2, 12-13; 3, 1; Ef 2, 4). Rom 6 —carta en que culmina el pensamiento maduro de Pablo— afirma que el cristiano participa y ha participado en pasado (casi siempre usa el aoristo), en la muerte de Cristo; pero su participación en la resurrección de Cristo se expresa en forma o sentido de futuro (8).

La IV parte de este libro estudia la Resurrección de Jesús. Primeramente, los motivos o temas empleados por la Iglesia primitiva para predicar la Resurrección del Señor; en segundo lugar, el hecho histórico de su Resurrección.

El origen de este libro fueron unos apuntes dados en la Universidad de Barcelona a mis alumnos de la asignatura "Biblia y Ciencia", apuntes notablemente ampliados y anotados en este libro.

De todo este trabajo, por lo menos, se deducen varias conclusiones: que el hombre continúa viviendo después de la muerte; que inmediatamente después de la muerte no resucita corporalmente; que la resurrección de los hombres, según la Biblia, acaecerá al final de los tiempos; y que Jesucristo verdaderamente ha resucitado, con su cuerpo físico ha resucitado.

Madrid, 13 de mayo de 1977.

NOTAS

(1) Publicada en *The Harvard Divinity School Bulletin* 21 (1955-56), pp. 5-36, y en 1958 en Londres como monografía; publicada también con otras tres conferencias pertenecientes como ella a las "Ingersoll Lectures", por K. STENDAHL en *Im-*

mortality and Resurrection, Nueva York (1965), pp. 9-47. En Suiza fue publicada en los *Mélanges* dedicados a Karl Barth, ed. por REINHARDT, Basilea (1956). Nosotros tenemos a la vista y citamos una traducción italiana, hecha sobre la ed. de Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (1956); la trad. it. lleva el título de *Immortalità dell' anima o Risurrezione dei morti?,* Paideia, Brescia (1970).

(2) WILLI MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem,* Gütersloh (1964), p. 14. Sobre la desmitificación de la Resurrección y en general de la Escatología por R. Bultmann, cf. *Jesucristo y mitología,* Barcelona (1970), pp. 36-44.

(3) WILLI MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret,* Barcelona (1974), p. 167. Véase una síntesis crítica del pensamiento de Marxsen por J. M. Rovira Belloso, en el prólogo de esta obra en castellano, pp. 13-21: "Hay pues dos reducciones en la investigación de Marxsen. La primera tiende a minimizar el 'ver' (de Pedro), haciéndolo equivalente al otorgamiento de una misión y a la conciencia de misionar. La otra reducción, la más importante, consiste en privilegiar en sentido exclusivo este 'ver' de Pedro, en detrimento del 'ver' de Pablo, de los Doce y de los otros discípulos que 'vieron' al Señor, según 1 Cor 15, 5-9" (p. 15).

(4) BERNHARD PHILBERTH, *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung,* Christiana-Verlag, Stein an Rhein (1971[2]).

(5) "Gott ist Ur-Person jenseits aller Gestalten und Gestaltbarkeit", *ob. cit.,* p. 95.

(6) Warum sollte Gott Seinen Heiligen nicht auch die Macht verleihen können, jedenorts und jederzeit — ohne Raum, Zeit und Materie verhaftet zu sein — in einem fleischlich-materiellen Körper auftreten und unmittelbar in der materiellen Welt wirken zu können; in einer Materialisation — ohne Geburt — Körperlichkeit anzunehmen und in einer Verklärung — ohne Tod — die Körperlichkeit wieder abzulegen? Wem dies gar so ungewohnt und phantastisch erscheint, möge sich vor Augen halten, dass derartige Möglichkeiten gar nicht so "unnatürlich" sind: Schon jedes Lichtquant existiert in einem Wechselspiel von Potenz und Akt; über allen Raum und in aller Zeit des von der Welle erfassten Alls ist der Lichtenergie die Möglichkeit der Verkörperung eigen, die sich in Raum und Zeit an einer Stelle zu einem Moment ungezwungen und unbestimmt im Auftreten des Körpers ereignet. Schon im Bereiche der physikalisch-materiellen Elementarteilchen scheint Derartiges wesenthaft der Schöpfung eigen zu sein; wieviel mehr in Bereichen der höheren und höchsten Seinsmächtigkeiten" (*ob. cit.,* pp. 97s).

(7) Ideas iguales o parecidas expuso en la "Semana Internacional de Teología", organizada por la Fundación March, Wolfhart Pannenberg, en marzo de 1977. Dijo, por ejemplo, que la realidad del Resucitado no es completa sin la Comunidad de los creyentes, la cual Comunidad Cristo resucitado funda, abarca y sobrepasa. Afirmó, también, que ser el cuerpo del Resucitado constituye el ser misterioso de la Iglesia, que ahora permanece oculto en Dios, como la vida nueva de los cristianos (Col 3, 3); pero que se manifestará en la parusía del Señor. También afirmó que Cristo se hace presente a los creyentes en la Eucaristía, donde los une unos a otros por la fe y la comunión de su cuerpo, y que esto sólo es posible por la fuerza del Espíritu que a Cristo resucitó y como manifestación de la nueva vida del Resucitado. Insistió en la unidad de la corporeidad de Cristo resucitado con la Iglesia, unidad de Cristo con la Iglesia que se compagina con la diferencia de Iglesia y Cristo. La unidad de la corporeidad de Cristo resucitado con la Iglesia, añadió, no significa la realidad de la corporeidad individual por separado: la resurrección separada de la corporeidad de los creyentes pertenece a la resurrección final.

(8) El libro de JOHN A. T. ROBINSON, últimamente aparecido, *Redating the New Testament* (Nueva Datación del Nuevo Testamento), invita a ser cautos en aceptar la data tardía, asignada a la mayor parte de los libros del Nuevo Testamento por la crítica alemana: según ella, menos ocho o nueve cartas de Pablo, todo el resto del Nuevo Testamento sería posterior al año 70; incluso algún escrito sería de principios del siglo segundo. Según Robinson, todo el Nuevo Testamento está escrito antes del año 70; por tanto, en la generación apostólica, cuando existían muchos testigos de los dichos y hechos de Jesús. Las cartas de Pablo y Pedro son de ellos o de sus ayundantes, que seguían sus instrucciones; lo mismo las que se atribuyen a otros apóstoles, Santiago (que sería el primer escrito neotestamentario, pues aún no conoce la división del cristianismo y judaísmo, y es anterior, por tanto, al Concilio de Jerusalén del año 48), Judas y Juan, que había escrito el Apocalipsis en la persecución de Nerón (64-68) y el Evangelio antes del 70 (no menciona la destrucción de Jerusalén y del templo); Hechos sería anterior al 64, pues no menciona la persecución de Nerón ni la muerte en ella de Pedro y Pablo. [No hemos podido ver el libro de Robinson; tomamos estas referencias de *Time*, 21 marzo 1977, p. 63]. Si esta datación prosperase, perdería importancia la labor "interpretativa" de la Iglesia primitiva, en beneficio de la nuda historicidad de los hechos y doctrinas del Nuevo Testamento.

PARTE I: LA RESURRECCIÓN DE LOS HOMBRES EN EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LITERATURA SEUDOEPÍGRAFA DE LOS JUDÍOS

1. Judíos, griegos y romanos ante el problema de la supervivencia.

La muerte del hombre es un dato de experiencia. Se la teme o desea, pero no se niega su existencia.

En cambio la supervivencia del hombre después de la muerte ha sido, y continúa siendo, tema polémico: unos la admiten, la llaman victoria sobre la muerte, inmortalidad del alma, resurrección, vida eterna; otros la rechazan.

Cuando Pablo en el Areópago de Atenas habló de la resurrección de los muertos (Hch 17, 18.32), sus palabras no encontraron buena acogida. Los sabios griegos se rieron de su doctrina. Entendieron que Pablo predicaba la resurrección de los cuerpos. "La naturaleza no sufre, dice Cicerón (1), que lo que viene de la tierra (el cuerpo) permanezca en otro lugar que no sea la tierra."

Este fracaso en el Areópago, que tan deprimido dejó a Pablo, posiblemente fue causa de que en lo sucesivo el Apóstol, al hablar de la resurrección a judíos y paganos, evítase el término propio de "resurrección", en griego *anástasis*, y exprese el hecho con un verbo menos ofensivo para la sensibilidad griega, *egeiro*, "despertar", o bien con un vocablo de amplio sentido, "vida". M. Carrez (2) ha observado acertadamente que el término propio de "resucitar", *anístemi*, es poco frecuente en Pablo: lo utiliza siete veces, y solamente en las epístolas efesinas (1 Cor, Gal, 2 Cor, Fil y Rom): cuatro veces refiriéndose a la resurrección de los muertos. Las cuatro veces en 1 Cor 15.

Una secta de judíos muy abierta a la cultura helenística, los saduceos, tampoco podían oír hablar de "resurrección de los muertos", pues no creían en ella, contrariamente a los fariseos y la mayoría de los judíos. Sabiéndolo Pablo, al ser obligado, cuando estaba detenido, por el tribuno romano, a declarar ante el sanhedrín compuesto por saduceos y fariseos, hábilmente se desentendió de sus jueces lanzando ante ellos, como manzana de discordia, su creencia en la "resurrección *(anástasis)* de los muertos". "Varones hermanos, dijo Pablo, yo soy fariseo, hijo de fariseos, y se me juzga de la esperanza en la resurrección de los muertos. Al decir esto, se produjo la disensión entre fariseos y saduceos y se disolvió el gentío. Pues los saduceos dicen no haber resurrección, ni ángel ni espíritu, cosas que admiten los fariseos" (Hch 23, 6-8).

Los saduceos eran una minoría de sacerdotes bien situados o de seglares nobles. La mayoría del pueblo judío creía, como los fariseos, en la *anástasis* de los muertos. "Levantarse" un muerto del sepulcro —eso es lo que significa la *anástasis*— no les parecía absurdo. Para expresar tal evento echaban mano del verbo *qum*, que significa en hebreo y arameo "levantarse"; es el verbo que

empleó Jesús al resucitar a la hija de Jairo: *Talita, qumi:* "Doncella, levántate". En los libros sagrados estaban escritas bellas historias de muertos resucitados.

Tampoco a los árabes creó dificultades el "levantarse" de los muertos. Como los judíos, empleaban la raíz *qama,* "levantarse", para expresar la resurrección. Uno de los temas de la predicación de Mahoma era el día del juicio universal, llamado por él *yaum al-qiyyama,* el día del "levantamiento" de los muertos.

Pero los griegos y romanos, de los que son ejemplo los oyentes de Pablo en el Areópago de Atenas, no entendían este lenguaje; unos porque negaban toda forma de supervivencia después de la muerte como los epícureos (3), como Lucrecio y Luciano de Samosata; otros porque admitían únicamente la supervivencia del alma, como enseñaban los estoicos. Epicureismo y estoicismo eran los dos sistemas de pensar que dominaban el mundo helenístico culto, al nacer el cristianismo.

La creencia griega en la inmortalidad del alma tenía siglos de existencia. Desde el siglo VI a. de C. las comunidades órficas, que nacieron al parecer en Ática y se extendieron por el sur de Italia y Sicilia, enseñaban que el alma es un algo divino, encarcelado en el cuerpo del hombre, del que tiene que liberarse mediante ascesis en sucesivas reencarnaciones. Una vez purificada, el alma vuelve a su origen. No muere: es inmortal, simplemente porque no ha sido creada, porque lleva en sí misma la vida (4).

Parecida era la doctrina de Pitágoras y de sus adeptos: El alma ha caído del ámbito de los dioses y está aherrojada en el cuerpo. La muerte rompe hierros y cadenas. El alma salta al hades, donde empieza a purificarse; la purificación se consuma mediante ascesis y sucesivas reencarnaciones en cuerpos de animales u hombres. En es-

tos cuerpos se encierra bajando de los polvos de la atmósfera, que la recoge después de la salida del hades (5). Librada del cuerpo, el alma es inmortal.

Empédocles de Agrigento y Platón sostuvieron ideas semejantes. Las de Platón están expuestas en el *Fedón,* en los diálogos de Sócrates, su maestro, y en el *Fedro.* Platón divide el mundo en dos: el mundo de las ideas, del que es vecina el alma increada e inmortal, y el mundo sensible o de la corrupción, al que pertenecen los cuerpos. El alma reside en el cuerpo como en una cárcel de la que debe evadirse; como no ha sido engendrada, es incorruptible, inmortal: "El alma —así resume Tresmontant (6) las ideas platónicas— es de esencia divina, por naturaleza inmortal. Pero el alma ha sufrido una caída, un descenso a cuerpos materiales. Un descenso que constituye falta. Si el alma no está suficientemente purificada debe reencarnarse en otros cuerpos, según las opciones profundas que ha manifestado en el curso de existencias anteriores, y que se traducen en escoger este u otro cuerpo".

En sus escritos últimos, *Timeo* y *Leyes,* Platón ya no opone tan radical, tan estridentemente el mundo sensible y el inteligible, sino que los enlaza por medio del alma.

Para los filósofos dualistas, que distinguen alma y cuerpo, el problema de la supervivencia del alma después de morir, no es en realidad problema: porque el alma es inmortal por naturaleza; el problema está en fugarse de la cárcel que es el cuerpo. El cuerpo no es nada bueno como lo es en la Biblia; es penal, es cárcel, es tumba. *Soma séma*: el *cuerpo* es la *tumba* del alma; no lo es el sepulcro (*Gorgias,* 47; 493 A).

Por eso Sócrates bebió tranquilo la cicuta discurriendo sobre la inmortalidad, oía una música de libertad: cómo los barrotes se quebraban, las cadenas se rompían,

las alas del alma empezaban a batir el vuelo hacia las alturas.

El estoicismo del tiempo de Jesucristo había heredado los razonamientos de Platón.

Las doctrinas de Epicuro y de sus seguidores eran diametralmente opuestas: el alma no es, como decía el orfismo y la tradición pitagórica, un ser de naturaleza divina: es un agregado de partículas materiales sutiles que se desvanecen cuando la muerte. Un conglomerado de átomos microscópicos, esféricos como antes de Epicuro habían defendido Leucipo de Mileto y Demócrito. Materia sutil, pero al cabo materia que perece.

Aristóteles, aunque no considera el alma como materia, sino como forma que organiza y constituye la materia en cuerpo, piensa que la unión del alma y de esa materia es tan íntima y esencial, que las dos están tan agarradas, que cuando deja de ser cuerpo para convertirse en cadáver, el alma se desgarra y desaparece. Sólo resiste el entendimiento, la *nus,* que es inmortal.

Resumiendo: dos filosofías, acerca de la supervivencia del alma, circularon por la filosofía griega desde el siglo VI a. de C. hasta la era cristiana: una consideraba natural su inmortalidad, otra negaba toda supervivencia después de la muerte.

Entre el pueblo no pensante, sencillo, griego y romano, corrían esas mismas ideas. Muchos creían durante el imperio romano que las almas de los píos, tras la muerte, subían a las esferas celestes, ascendían a los dioses; alguna inscripción funeraria habla del alma que se convierte en una estrella (7). Junto a epitafios que consuelan con la esperanza de otra vida, hay otros que invitan a los que aun viven al *carpe diem,* a gozar de la vida, porque detrás de la muerte no hay nada (8).

2. El más allá, un arcano del Antiguo Testamento hasta el siglo II antes de la era cristiana.

La información acerca de ultratumba es muy imperfecta en la literatura bíblica hasta cerca de la era común. Se reduce a la creencia en el *sheol,* lugar subterráneo donde iban a parar los muertos, buenos y malos sin distinción. ¿Qué es lo que descendía al *sheol*? Frecuentemente se responde que el "alma" *(néfesh),* ese aliento divino infundido por Dios, que es necesario para que el hombre viva. "Este alma, dice el padre B. Rigaux (9), no desaparece con la muerte, sino que desciende al sheol, lugar subterráneo donde se encuentran las almas de todos los muertos, justos e impíos".

Muchos autores modernos, cuyos asertos someteremos a crítica en la II parte de este libro, no están de acuerdo con esta respuesta. Según ellos no parece ser esa la creencia general de los hebreos, pues para éstos el hombre fundamentalmente sería "un cuerpo animado y no un alma incorporada" (10). "Los semitas —dice Boismard— no distinguían el alma del cuerpo, en el sentido platónico o cartesiano de los términos; como todos los "primitivos", sólo concebían al hombre en su unidad psicofísica. Dicho en otras palabras: para ellos la vida psíquica del hombre (pensamiento, voluntad, sentimiento, conciencia) era sólo la emanación de su ser físico. Y cuando el hombre muere, como sus órganos físicos se corrompen en la tierra, no puede ya pensar, ni querer, ni sentir. El esqueleto, que queda, le da únicamente la posibilidad de subsistir como forma impersonal, perdida para siempre en las tinieblas del sheol, en la región del polvo" (11).

A ese resto impreciso, sin conciencia cabal, sin posibilidad de alabar a Dios, lo llama la Biblia hebrea *refaim,* "las sombras" (Is 26, 14; Sal 88, 11; Prov 9, 18), mejor

los "debilitados", los "desfallecidos", "los que descansan". Los muertos son hombres "debilitados". Tal era la creencia hebrea.

El *sheol* aún no se ha escindido en cielo e infierno; aún no se habla de rendir cuentas después de la muerte, justos e impíos.

Con un horizonte tan cerrado caminó el pueblo escogido la mayor parte de su historia bíblica, desde el siglo XVIII a. de Cristo, desde Abraham hasta la persecución de Antíoco IV Epífanes, en el siglo II antes de nuestra era. Patriarcas, profetas, sacerdotes, sabios, salmistas, historiadores de la Biblia confesaban que Yahweh era dueño de la vida y de la muerte, que era bueno y justo y que daba a cada cual su merecido, pero... en esta vida; pues el misterio de ultratumba Dios aún no lo había desvelado. Nada extraño es que cuando la Biblia hebrea habla de premios y castigos, mencione los de esta vida: ver los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación, vivir tanto los fieles como los árboles cuando venga el Mesías, abundar en bienes temporales; los malos ver acortados sus días, disminuidas las lluvias y la fertilidad de hombres, animales y campos, penar bajo la férula de enemigos.

La teología deuteronomista, que informa los libros históricos de la Biblia, pregona la bondad y justicia de Yahweh, que a los buenos bendice y a los malos castiga. Lo cual es verdad, pero no la verdad entera, si el horizonte de la retribución y pago es esta vida. Lo vieron hagiógrafos de libros del Antiguo Testamento, como Job y Eclesiastés, que no saben armonizar la teología deuteronomista de la retribución con un dato sangrante de experiencia: muchos impíos triunfan en esta vida, y muchos siervos de Yahweh penan y mueren. Hoy y siempre, los que observan la realidad y no saben o no admiten retri-

bución en el más allá, plantean escépticos los mismos interrogantes que Job y Eclesiastés: ¿En este mundo hay justicia cumplida? No la hay.

Pero ¿de seguro no hay en los libros bíblicos anteriores a Daniel, siglo II a. de Cristo, palabras inspiradas que perforen el velo del más allá?

Los autores traen a colación unos cuantos textos bíblicos del Antiguo Testamento, pero suelen convenir en que no hablan verdaderamente del más allá; en ellos "levantarse" (12), "vivir" (13), o "despertar" (14), se predica de Israel que está muerto y resucita a nueva vida; es decir, hablan de la resurrección metafórica de un pueblo.

En Job 19, 25-27, se trata de un vivo deseo de Job, de un individuo deshecho por la enfermedad, de ver a Dios:

25 "Yo sé que está vivo mi Vengador,
y que al final se alzará sobre el polvo;
26 después de que me arranquen la piel,
ya sin carne, veré a Dios;
27 yo mismo le veré y no otro, mis propios ojos le
verán" (15).

Estos mismos versículos, traducidos de otra manera, muestran que el deseo de Job es ver a Dios en esta vida:

25 "Yo ya sé que mi vindicador vive,
y que por último se erguirá sobre la tierra;
26 pero (será) después de que mi piel haya sido
arrancada a tiras (como) ésta; mas yo querría ver
a Eloah estando aún en mi carne.
27 Al cual quiero ver por mí mismo,
y que mis ojos le contemplen y no otro" (16).

El texto no habla, pues, de ver a Dios después de muerto.

El pasaje siguiente, Os 6, 1-2, profetiza que Yahweh "nos dará vida" (17), que Yahweh "nos levantará" (18): nos dará vida después de dos días, nos levantará después de tres, y después viviremos delante de Él; pero la resurrección es metafórica, porque se refiere al resurgimiento del pueblo de Israel, aunque algunos Santos Padres y exegetas lo hayan interpretado de la resurrección del Señor, y entre los judíos el Targum y LXX, de una verdadera resurrección.

Del mismo género es la resurrección descrita por Ezequiel 37, 1-14: Ve un campo lleno de huesos, que a la voz de Dios se cubren de carne y nervios y finalmente del soplo de la vida. Es una metáfora. Se trata de Israel que ha quedado en huesos. "Yo, dice Yahweh, abriré vuestros sepulcros y os haré subir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os introduciré en la tierra de Israel" (Ez 37, 12).

En eso consiste la resurrección: en volver Israel del destierro de Babilonia (18*).

Metafórica sería también la resurreción de los hijos de Israel, proclamada en Is 26, 19, fragmento de la llamada "apocalipsis de Isaías" (caps 24-27), cuya datación es incierta, aunque los más la fijan hacia el final del siglo IV a. C., y que la mayor parte de los autores cree que anuncia una resurrección en sentido propio, una resurrección corporal de los israelitas justos para unirse en la tierra al resto de Israel. (STEMBERGER, *art. cit.*, p. 279s.).

Tras de asegurar que no vivirán (19) los muertos, que no resucitarán (20) las sombras de los gentiles perversos recogidos en el *sheol*, el profeta apostrofa a los muertos de Israel y profetiza: Is 26, 19 "Vivirán (21) tus muertos, se levantarán (22) tus cadáveres (23), despertarán (24) y darán gritos de alegría los que yacen en el polvo... y la tierra parirá a las sombras *(refaim)*."

No queremos despedir estos textos del Antiguo Testamento, que a veces se alegan como prueba de existir antes del siglo II a. de C. aseveraciones de la Biblia sobre la supervivencia, sin añadir dos observaciones.

Primera: aunque los pasajes que acabamos de mencionar hayan de ser tomados en sentido metafórico, como anuncio del resurgimiento del pueblo de Israel, exégesis que no me parece cierta respecto a Is 26, 19, es obvio que todo sentido metafórico de unos términos supone posible el sentido propio, o lo que es lo mismo: Oseas, Ezequiel, el autor o autores del Apocalipsis de Isaías, al expresarse con términos de resurrección, creían que Yahweh "puede vivificar" a los muertos, puede "levantarlos" del sepulcro, puede "despertarlos", puede hacer que la tierra "para a los *refaim*". En breve: "puede" hacer resurrecciones individuales, como la del niño resucitado por Eliseo (2 Re 4, 31-37) o por Elías (según 1 Re 17, 17-24), como la del joven cuyo cadáver tocó el sepulcro de Eliseo e inmediatamente "vivió" (25) y "se levantó" (26) (2 Re 13, 20s) y puede hacer resurrecciones colectivas, la de todo el pueblo de Israel.

Segunda observación: La palabra de la Biblia es palabra viva por ser palabra de Dios. No es como la palabra de los hombres que, con el correr del tiempo, envejece y fosiliza. Al leer y releer, generación tras generación, la palabra de Dios, la enriquece de significados. Lo que se dijo del pasado, se actualiza y se aplica al presente; lo que se dijo del epónimo, se aplica a sus descendientes; lo que se dijo en sentido individual, se lee en sentido colectivo; lo que se dijo en sentido metafórico, se entiende en sentido literal. Es este un fenómeno único de variabilidad sémica. Ante él cabe preguntar si los textos anteriores no fueron entendidos en sentido literal, de lite-

ral resurrección de Israel, en el siglo II a. de C. o antes, es decir, desde el tiempo que circularon por Israel ideas de resurrección individual o colectiva.

Tal movilidad semántica hemos de ternerla en cuenta al interpretar el sentido de la palabra "tomar" *(laqaḥ)* en Sal 73, 24, "Y luego en gloria me tomarás"; en Sal 49, 16: "Elohim (Dios) rescatará mi alma; del poder del sheol me tomará"; porque este verbo está imantado de sentido de resurrección al ser empleado en dos historias famosas: la de *Henoch* bíblico, séptimo de los patriarcas prediluvianos, parecido al séptimo rey de las listas de 10 reyes prediluvianos mesopotámicos ocultado con los dioses cuyos secretos conoció, y la de *Elías.* El Henoch bíblico *fue tomado* por Dios y fue llevado, según la tradición, a vivir con Dios (Gen 5, 21-24; cf Eclo 44, 16; 49, 14), y Elías *fue tomado* (2 Re 2, 3.5.9.10) en un carro de fuego y llevado junto a Dios. El significado de "asunción" (corporal) a la inmortalidad, que tiene el verbo "tomar" en los lugares citados, fácilmente resbaló a los salmos de referencia (73, 24 y 49, 16) por el hilo sutil de un procedimiento exegético en origen halákico llamado *gĕzerá shawah* (en igualdad de palabras igualdad de significado), con lo que el sentido del contexto lejano (asunción al cielo de Henoch y Elías) se juntó al sentido del contexto inmediato, que también en los salmos dichos es de asunción por Dios, y resultó, por efecto de dicha imantación, que este "tomar" al cielo, a la eternidad, de los salmos, se entendió —se pudo fácilmente entender— de verdadera asunción al cielo.

Sirvan estas consideraciones de invitación a ser prudentes y mesurados, tanto al afirmar como al negar que los pasajes bíblicos mencionados contengan doctrina de la resurrección o supervivencia, antes de los dos últimos siglos que precedieron al Cristianismo (27).

3. Rodeado de cadáveres, Daniel proclama la resurrección de los mártires.

Siglo II a. de Cristo, en torno al año 164, la diminuta provincia de Judea depende de los sirios, de los seléucidas de Antioquía. El siglo anterior había dependido de los ptolomeos de Egipto. Unos y otros, siguiendo el plan de Alejandro Magno, de quien eran sucesores, quisieron, y en gran parte lograron, helenizar al próximo Oriente, incluida Judea. En los flancos de Judea, en la costa y Transjordania, la helenización era casi completa. En Galilea y Samaria estaba muy avanzada. La ola de helenismo amenazaba a Judea. La aristocracia sacerdotal y civil y las clases cultas estaban ganadas por el helenismo. Le resistían los *ḥăsidim,* los "devotos" de la Ley de Moisés y de la interpretación que *sofĕrim* o escribas daban de tal Ley. Los asideos *(ḥăsidim)* eran continuadores del movimiento ritual y legalista de Esdras. Entre helenistas y *ḥăsidim* había guerra intestina, que convirtió en guerra descarada Antíoco IV Epífanes cuando, tras el asesinato de su hermano Seleuco IV, subió al trono de los seléucidas. Antíoco IV fue un rey extravagante, más que un dios "manifiesto" como indica su nombre *(epifanés),* fue un loco rematado *(epimanés),* según frase de Polibio. Dio la mano a los judíos helenistas y se propuso expoliar de riquezas al templo de Jerusalén, y acabar con la religión judaica. Depuso al sumo sacerdote Onías III, fiel a la Ley de Moisés, substituyéndole por un helenista, su hermano Jasón. Depuesto éste por Menelao y enzarzados Jasón y Menelao en guerra intestina, Antíoco subió a Jerusalén, al término de su campaña de Egipto en 169, y la dejó anegada en sangre. Expolió el templo, llevándose a Antioquía los vasos de oro, el altar del incienso, el candelabro de siete brazos, la mesa de los panes de la proposición. Las cosas

más ricas y santas. Al año siguiente, fallido su intento de apoderarse de Egipto, arreció la persecución contra los judíos fieles a la Ley. El año 167, envió a Judea un recaudador de impuestos. Su misión se inició con un prólogo de matanzas y saqueos sistemáticos en Jerusalén. "La población judía, que se negaba, era exterminada: los hombres asesinados, las mujeres y niños vendidos en esclavitud. Los que pudieron, escaparon de la ciudad... Una nueva fase de la persecución empezó con las instrucciones dictadas por Antíoco de abolir el culto del templo y la observancia de la Ley, y de poner en su lugar los cultos paganos. Las observancias judías, especialmente las relativas al sábado y a la circuncisión, fueron prohibidas bajo pena de muerte. Cada ciudad de Judea tenía que ofrecer sacrificios a los dioses del paganismo. Por gracia o por fuerza. Cada mes se hacía inspección: a quien se le encontraba un rollo de la *Torá* (la Ley de Moisés) y al que hubiera circuncidado a un hijo, se le mataba. El 15 de Kislew del año 145 de la era seléucida (= 15 dic. 167), se erigió un altar pagano encima del gran altar de los holocaustos, celebrándose sobre él, diez días más tarde, el primer sacrificio a los dioses (1 Mac 1, 54.59). Esta es la abominación de la desolación de que habla Daniel (Dan 11, 31; 12, 11). Este sacrificio fue ofrecido, según 2 Macabeos, a Zeus olímpico a quien el templo de Jerusalén había sido dedicado. En la fiesta de Dionisos (el dios Baco), los judíos eran obligados a caminar en la procesión de las bacanales con la cabeza coronada de hiedra" (28).

La persecución de Antíoco fue obra de un lucifer. Nada extraño es que el 2 libro de Macabeos le compare al Lucifer de Isaías 14 (el rey de Babilonia). Como Lucifer, pretendió "tocar las estrellas del cielo" (2 Mac 9, 10 = Is 14, 13). Pero también, como Lucifer, será arrojado a

tierra (2 Mac 9, 7s = Is 14, 8.11.12.15) y será comido por gusanos (2 Mac 9, 9 = Is 14, 11). Su muerte narrada en 2 Mac 9 y 1 Mac 6 es paradigma y ejemplo de cómo nadie puede levantarse contra Dios y martirizar a su pueblo fiel. Para abatir al sirio insolentado, Dios armó de poder el brazo de los Macabeos, quienes se lanzaron a la guerra, apoyados por los *ḥăsidim* y por la masa del pueblo fiel.

Fue entonces cuando se escribió el libro de Daniel. Un "piadoso", un *ḥasid,* es el autor (1 Mac 2, 42). Lo escribió para animar a los combatientes con el ejemplo de héroes judíos fieles hasta el martirio, y para asegurarles, con el lenguaje de los símbolos, único posible en las circunstancias, que a la postre Yahweh triunfaría y daría el poder sobre los enemigos a los hijos del Altísimo.

La guerra de los Macabeos salvó la religión judía, y el libro apocalíptico de Daniel despejó la lacerante pregunta que ante cada *ḥasid* muerto se hacían sus compañeros: ¿puede acabar en muerte la vida de un mártir?; ¿es justo que los que mueren por Yahweh acaben como sus verdugos?

a) *Resucitarán los israelitas mártires de la persecución seléucida.*

No, no, responde Daniel: los caídos por la Ley de Yahweh resucitarán. Lo dice en este texto:

Dan 12, 2: "*Y muchos de los que duermen en el país del polvo (sheol) despertarán. Unos (serán) para la vida eterna y otros (serán) para ignominia perpetua*" (29).

Unos exegetas interpretan el texto anterior como promesa de resurrección parcial, solamente de los mártires *ḥăsidim.* Es la exégesis que proponemos. Otros lo interpretan como anuncio de resurrección de todos los caídos en la invasión descrita en el capítulo anterior, israelitas

buenos y malos. Aun así se trata de resurrección restringida, de israelitas.

Precisamente por tratarse de resurrección tan restringida, no es correcto derivar de doctrinas persas esta proclama judía de resurrección; pues la resurrección de la religión persa es resurrección de todos los hombres, tras la aniquilación universal. Sin embargo, ha sido frecuente, desde final del siglo pasado, tener como préstamo del Irán la doctrina de la resurrección de la Biblia (30).

No es preciso recurrir a doctrinas del Irán, y menos aún a cultos agrícolas cananeos, en los que Baal cada año muere y resucita, para explicar el nacimiento de la doctrina de la resurrección entre los judíos.

La creencia judía nació del cruce de dos miradas: mirada a los *ḥăsidim* martirizados por Antíoco y mirada a la justicia de Dios.

Obsérvese que la escena en la que Daniel proclama la resurrección, es una escena de juicio de Dios. El juicio sigue a la gran invasión escatológica que describe el capítulo 11 de Daniel. El rey invasor, que plantará la tienda entre el mar y la santa y gloriosa montaña, es Antíoco IV. Se aproxima su fin (el año 164 muere en expedición contra los partos) "y nadie lo defenderá" (Dan 11, 45).

Va a empezar, pues, el juicio de Dios. Miguel asistirá al juicio (31). Es el arcángel que se cuida del pueblo de Israel y le defiende militarmente de los ángeles de las naciones enemigas, y le defenderá ahora, como abogado, de los ataques de los ángeles acusadores. En este juicio se abrirá el "libro de la vida" para ver quienes están inscritos en él: Esos se salvarán y no morirán, "en unos tiempos tan recios como no los ha habido desde que hubo naciones hasta ahora" (Dan 12, 1). De los que duermen en el *sheol,* muchos despertarán, los caídos por Yahweh.

Para los impíos ignominia eterna (Dan 12, 2). Este es el juicio de Dios (32).

b) Segunda parte en la proclama de Daniel: *Resucitarán los cuerpos de los mártires de Antíoco.*

En Daniel hay influjos de la filosofía griega. Uno muy concreto: que seis veces (Dan 2, 28; 4, 5.10.13; 7, 1.15) habla de "visiones de la cabeza". Lo bíblico, lo hebreo, es considerar al corazón como asiento del conocimiento, sentimiento, fantasía y conciencia. Fue Alcmaeón de Crotona quien, hacia el 500 a. de la era vulgar, localizó en el cerebro los sentimientos.

En su línea, el *Timeo* de Platón localiza en el cerebro la parte divina e inmortal del alma; en la cabeza se asienta también la conciencia; la cabeza es lo principal del cuerpo humano: es redonda y para que pueda subir y bajar, le sirve de sostén y puntal el resto del cuerpo (33). Hay filosofía griega en Daniel.

Cabe preguntar, pues: ¿influye también en Daniel la filosofía platónica del alma inmortal, o su proclama se refiere más bien a resurrección de los *cuerpos* muertos?

La respuesta hay que buscarla en Is 26, 19a, texto del apocalipsis de Isaías que ya conocemos, que inspira hasta en las palabras a Dan 12, 2. Compárese Dan 12, 2: "Y muchos de los que duermen en el país del polvo despertarán", con Is 26, 19a: "Despertarán y exultarán los que yacen en el polvo". Compárese en hebreo (34):

¿Quiénes son, pues, los que despertarán?

—"despertarán los que habitan en el polvo" (Dan 12, 2 e Is 26, 19a).

—"vivirán tus muertos, se levantarán tus *cadáveres*" (Is 26, 19a).

Daniel, pues, cita a Isaías, e Isaías se refiere a la resurrección de cadáveres (35). Resurrección, por tanto, corporal en Daniel 12 y en Is 26; y resurrección en esta tierra, renovada, según Is 65; 60, 19.

Una afirmación tan seria, resurrección masiva de los cadáveres de mártires, no podía buscar mejor escudo que el profeta Isaías.

Daniel recurre a él, primero para afirmar la resurrección corporal de los mártires, después para sentenciar la ignominia *(deraón)* eterna de los perseguidores. Para esto último recurre a la parte final de la profecía de Isaías, al Tritoisaías, desde el capítulo 55 hasta el 66. Precisamente, el último versículo del Tritoisaías, que es también el último de toda la profecía de Isaías, sugiere a Daniel el castigo que aguardaba a los seléucidas y a otros perseguidores, ya que habla de cadáveres *(péger)* de impíos, del gusano que no muere, del fuego que no se apaga, y de "que serán la ignominia *(deraón)* de todos los vivientes". Daniel no resistió el hechizo de esta palabra *deraón,* ignominia; es palabra única, que no se encuentra nada más que en este versículo final de Isaías. La pide prestada a Isaías, para servir de epitafio de perseguidores seléucidas y judíos helenistas y lo coloca en Daniel 12, 2: "y otros", los perseguidores, serán "para ignominia *(deraón)* eterna".

Daniel apoya sus afirmaciones de resurrección de los mártires y de ignominia de los impíos perseguidores en los lugares concretos citados de Isaías, y en la lectura completa del Tritoisaías, en el que ve descrita la historia de su tiempo, porque el Tritoisaías habla de los "siervos" (36) de Yahweh, de "escogidos" de Yahweh (Is 56, 6; 65, 8.9.13.15.22; 66, 14), de fieles a la Alianza (Is 56, 2.4.6), y de malvados, de infieles, que persiguen a los siervos de Yahweh (59, 15; 66, 5), que son los mismos

pecados de los perseguidores de los *ḥăsidim* del tiempo de Antíoco: comen cosas abominables (alimentos impuros) (66, 3.17), participan en el culto de los muertos (65, 4), queman incienso (65, 3) y hacen sacrificios a dioses falsos (57, 3s; 65, 11), profanan el sábado (56; 58, 13); el templo está desolado (63, 18; 64, 10s) (37).

Resumiendo: Daniel lanza su programa de resurrección de los mártires y de condenación perpetua de perseguidores, reflexionando sobre la espantosa realidad de la persecución, sobre la justicia de Dios, y apoyándose en las palabras de resurrección y de juicio del Apocalipsis de Isaías y del Tritoisaías.

c) *Los maestros de los ḥăsidim tendrán una resurrección privilegiada.*

Entre los fieles de Yahweh del tiempo de Antíoco había maestros de la Ley (38) que enseñaban a los demás a ser justos (39), a mantenerse fieles a Yahweh. La resurrección de estos maestros será privilegiada: Dan 12, 3: "Los maestros brillarán como brilla el firmamento, y los que hacen justos a los demás, como estrellas, perpetuamente".

Los maestros y los que hacen justos a los demás son las mismas personas. Eso se infiere del paralelismo sinonímico de las dos frases: con diversas palabras dicen lo mismo.

Es posible que la exaltación, que Daniel promete, afecte también a sabios de Israel de su tiempo que no murieron en la persecución, pero sin duda afecta a los sabios *ḥăsidim,* mártires.

No es fácil determinar a ciencia cierta en qué consistirá dicha exaltación de los sabios. Hay quien piensa que se trata de la glorificación de los cuerpos, algo así

como la glorificación del cuerpo de Jesús en el Tabor. Sea una u otra su glorificación, lo cierto es que los *ḥăsidim* mártires, que en vida ayudaron con su saber religioso a sus hermanos a mantenerse fieles a Yahweh, tendrán una gloria especial.

Esta promesa de Daniel se apoya en la profecía de Isaías: en los cánticos del Siervo de Yahweh que forman parte del Deuteroisaías. No nos extrañe el recurso constante a los profetas. Los apocalípticos —y Daniel es uno de ellos— eran aficionados a la lectura de los profetas, y de ellos partían para endulzar el presente y anunciar el futuro.

Daniel descubrió en el "Siervo de Yahweh", del Deuteroisaías, un prototipo del *ḥasid,* sabio que justifica a los demás, que muere y que es exaltado: El Siervo de Yahweh es un sabio. Is 52, 13 lo dice: "Mi siervo será sabio" (40).

El Siervo de Yahweh es una persona individual, pero también una persona colectiva; pues, a veces el Deuteroisaías llama "Siervo de Yahweh" a Israel. Por tanto, el grupo de sabios de *ḥăsidim* pueden designarse, como grupo, con tal nombre.

El Siervo de Yahweh "hará justos a los muchos" (Is 53, 11) (41). Exactamente lo que hacen los sabios de los *ḥăsidim:* "hacen justos a muchos" (42) (Dan 12, 3).

El Siervo de Yahweh "será sabio, será elevado, ensalzado muy alto" (Is 52, 13).

Por tanto, los sabios de los *ḥăsidim,* que son el Siervo de Yahweh, que como él han sido condenados a muerte siendo inocentes, también "serán elevados, ensalzados muy alto": "Brillarán como el firmamento, como las estrellas, perpetuamente" (Dan 12, 3). Lo que decimos: su resurrección será privilegiada (43).

4. La supervivencia del espíritu de los hasidim tras la muerte: otra proclama de la persecución seléucida.

Esa promesa se encuentra en el apócrifo *Libro de los Jubileos,* escrito en Palestina en tiempos de la persecución de los sirios. Tiene por fin consolar a los *ḥăsidim,* a los que el autor pertenece, que sufren la persecución de judíos helenistas y de los extranjeros perseguidores de Israel. Les consuela con esta promesa: "los huesos descansarán en la tierra, los espíritus tendrán mucha alegría" (44).

Estamos entre el 170 y 160 a. de Cristo. En este tiempo el influjo griego había penetrado profundamente en Palestina, incluyendo Judea (45). El autor de *Jubileos* distingue dos partes en el compuesto humano: cuerpo que reposa en la tumba y espíritu que pervive lleno de alegría después de la muerte. Distinción que deriva probablemente de la filosofía griega; pero tal supervivencia se debe, aquí y en otros textos de los judíos, más a gracia de Dios que a exigencia natural del alma, como en la filosofía platónica.

Jubileos 23 parece suponer que los espíritus de los *ḥăsidim,* muertos en la persecución, ascienden inmediatamente después de la muerte a Dios que, como enseña el Tritoisaías, hace juicio de fieles e impíos, de perseguidos y perseguidores (46).

5. También en la persecución de los seléucidas: pregón patético de resurrección de los cuerpos martirizados.

Esta proclama se lee en el *2 libro de los Macabeos,* libro compuesto hacia el año 125 a. de Cristo (diversos autores lo sitúan entre el 125 a. C. y el 70 d. C.), como resumen de un libro mayor en cinco libros, escrito por

Jasón de Cirene en tiempo muy próximo a la guerra de los Macabeos contra los seléucidas; aunque hay autores que lo datan al final del siglo II a. C.

El 2 *libro de los Macabeos* está escrito en estilo de historia "patética". Era el estilo de los historiadores helenísticos, como Eforo y Teopompo. Quiere decir que el autor echa manos de diversos recursos para conmover al lector, amén de inflar las cifras y dar mucha importancia a las teofanías (47).

Historia patética, pero historia. Una de las narraciones de mayor patetismo es el relato popular, originario de Palestina, del martirio de siete hermanos y de su madre, perpetrado por Antíoco Epífanes. El anuncio de la resurrección lo hacen varios hermanos en trance de martirio; es un pregón rubricado con sangre:

Segundo hermano. "Le arrancaron los cabellos con la piel y le preguntaban si pensaba comer carne de cerdo antes de que lo atormentasen miembro a miembro. —No comeré —respondió él—. Y estando para morir dijo: —Tú, malvado, nos arrancas la vida presente. Pero cuando hayamos muerto por su Ley, el rey del universo *nos resucitará para una vida eterna*" (2 Mac 7, 7-9).

Tercer hermano. "Le invitaron a sacar la lengua, lo que hizo enseguida y alargó las manos con gran valor. —De Dios las recibí, dijo, y por sus leyes las desprecio. *Espero recobrarlas del mismo*" (2 Mac 7, 10s). Palabras que claramente expresan la esperanza en la resurrección "corporal", probablemente del "mismo cuerpo", y no solamente la esperanza en la retribución de Dios en la otra vida.

Cuarto hermano. "Cuando estaba para morir dijo: Vale la pena morir a mano de los hombres, cuando se tiene la esperanza que da Dios de *ser resucitados de*

nuevo por él. En cambio, tú (el tirano), *no resucitarás para la vida*" (2 Mac 7, 14).

La madre. Anima a morir a sus hijos con estas palabras: "Yo no sé como aparecisteis en mi seno; yo no os di el aliento *(pneuma)* ni la vida... Fue el creador del universo... *Él con su misericordia os devolverá el aliento y la vida, si ahora os sacrificáis por su Ley*" (2 Mac 7, 22s).

La madre al hijo menor: "No temas a ese verdugo, no desmerezcas de tus hermanos y acepta la muerte. Así, *por la misericordia de Dios, te recobraré junto con ellos*" (2 Mac 7, 29).

Séptimo hermano. El menor: "Mis hermanos, después de soportar ahora un dolor pasajero, *participan ya de la promesa divina de una vida eterna*... Yo, lo mismo que mis hermanos, *entrego mi cuerpo y mi alma* por las leyes de mis padres..." (2 Mac 7, 36s).

He aquí testimonios patéticos de que Dios resucitará los cuerpos de estos mártires.

El hermano menor dice que entrega "el cuerpo y el alma". No es el único caso en que el libro 2 de Macabeos distingue, al estilo griego, cuerpo y alma. 2 Mac 3, 16 cuenta que "la cara y el color demudado del sumo sacerdote revelaban la angustia de su *alma*".

2 Mac 6, 30 refiere las palabras de Eleazar, según 4 Mac 5, 4 sacerdote, antes de morir: "Yo soporto duros *dolores corporales* al ser azotado, pero en *mi alma* sufro esto con gusto por amor de Él (de Dios)".

2 Mac 14, 38: El anciano Razis "había expuesto *cuerpo y alma* por el judaísmo".

La fraseología de estos ejemplos es griega; otras veces es griega o hebrea, como cuando 2 Mac llama "cuerpos" *(somata)* a los esclavos o los muertos (2 Mac 8, 11: esclavos; y 12, 26: muertos): se llama "cuerpos" a los esclavos, a los muertos, por ser considerados "cosas".

Con una u otra terminología, griega o semítica, el autor de 2 Macabeos enseña la resurrección de los cuerpos de estos mártires. Y también la recuperación del "alma", si es que el autor verdaderamente quiere distinguir alma del cuerpo, no sólo en la expresión, que eso es claro, sino en la realidad, cosa que para algunos autores no es tan evidente. En todo caso, la recuperación del "alma" es obra de misericordia de Dios, más que exigencia natural del alma.

He aquí cómo resume G. Stemberger (LdA, p. 24) los resultados de su análisis de la resurrección de 2 Mac: "2 Mac está muy influido en su antropología por el helenismo, sobre todo en el vocabulario, también en una cierta medida, en el pensamiento: particularmente en la conciencia de la oposición del alma y cuerpo, y en la descripción de la muerte. Pero el helenismo de 2 Mac no llega a mayores profundidades; mucho de él es puro revestimiento literario, fórmula retórica. El cuerpo no es desvalorado, no es despreciado, y el alma no tiene vida propia separada de él. El autor de 2 Mac nunca expresa ideas de preexistencia del alma o de su vida independiente después de la muerte. La vida continúa siendo vida corporal. Por lo cual, por una parte, el pensamiento de la inmortalidad del alma es imposible; y por otra, es sumamente improbable el concebir la resurrección del cuerpo como reunión con el alma".

A continuación el autor citado interpreta 2 Mac 7, 11 ("Del cielo he recibido esto [la lengua y las manos que van a ser cortadas al tercer hermano]... y de él espero recuperarlas otra vez") y 2 Mac 14, 46 (petición del anciano Razis de que Dios le devuelva los intestinos que arrancó con sus manos y lanzó sobre la gente), como manera de esperar o pedir la retribución futura. "La re-

surrección será corporal —continúa el autor— pero no resurrección del mismo cuerpo" *(ibid.).*

La exégesis de estos dos pasajes nos parece forzada, retroproyección a 2 Mac de juicios actuales sobre la no identidad de cuerpo resucitado con el cuerpo sepultado. En esos dos textos claramente se espera o se pide la devolución de los órganos por Dios sacrificados: lengua, manos, intestinos.

Acerca del lugar de la resurrección corporal Stemberger *(ibid.)* concluye que es resurrección para vivir en la tierra, aunque F. Nötscher y D. Arenhoevel opinen que se trata de resurrección para el cielo.

Aunque el autor de 2 Mac no está especialmente interesado en la suerte futura de los malvados, señala que no resucitarán para la vida; no se afirma ni se niega que resuciten para el juicio. De las palabras de Eleazar de 2 Mac 6, 26 ("Aunque al presente me librara del castigo de los hombres, no escaparé de la mano del Todopoderoso, ni vivo ni muerto"), y de 12, 43-45, es decir, del sacrificio expiatorio de los pecados, encargado por Judas Macabeo en favor de los soldados muertos portando amuletos de Yabne, se concluye que los pecadores sobreviven a la muerte. 2 Mac habla de resurrección de los mártires, pero parece extenderse a los israelitas fieles (*ibid.*, p. 25). Estas son las conclusiones de G. Stemberger, cuya fiabilidad depende en buena medida de la postura que se adopte respecto al monismo o dualismo antropológico del judaísmo antiguo, asunto que más adelante discutiremos.

Para terminar: he aquí un colofón a la persecución de Antíoco Epífanes: Dios saca bienes de los males. De una de las peores persecuciones sufridas por el judaísmo nació el pregón más consolador para los perseguidos: Dios los vengará, Dios los resucitará, Dios los exaltará. A los perseguidores, Dios los juzgará, Dios los castigará

y tendrán que reconocer su yerro y el acierto de los perseguidos.

Otra enseñanza importante: el martirio de los hermanos sirve, en primer lugar, al que lo sufre, pues le otorga la resurrección; pero sirve, además, a todo el pueblo de Israel, si no como expiación de sus pecados, al menos como intercesión y substitución. El hermano menor suplica a Dios "que por el martirio suyo y el de sus hermanos se detenga la ira del Todopoderoso, que ha caído justamente sobre nuestra raza" (2 Mac 7, 38).

6. La victoria sobre la muerte se promete a todos los justos oprimidos, aunque no sean mártires.

En los testimonios que hemos examinado, la victoria sobre la muerte, ya en forma de resurrección de los cuerpos muertos, ya en forma de supervivencia de los espíritus, se prometía a los *ḥăsidim* martirizados en la persecución de los seléucidas por su fidelidad a Yahweh.

Una ulterior reflexión sobre la suerte de los impíos que, al parecer, gozan, triunfan y oprimen en esta vida, y la de los devotos que fracasan y sufren y son perseguidos, hizo que diversos autores del período intertestamental sometieran a crítica las afirmaciones clásicas de la Escuela deuteronomista acerca del premio de buenos y castigo de malos en esta vida. Es patente, se dijeron, que en esta vida no hay justicia en la retribución. Por otra parte, la muerte de los impíos no es distinta que la de los fieles. Y después de morir, lo mismo pudren en el sepulcro los cuerpos de oprimidos y opresores. De aquí concluyeron, que la justicia definitiva de Dios no se hace en esta vida, ni en el trance de la muerte, ni en el cuerpo muerto, sino en el alma que no muere, que es inmortal.

Reflexionar de esta manera era tarea fácil en un ámbito de estricta cultura helenista como Alejandría. En

esta ciudad se escribió el libro de la *Sabiduría* del que ahora nos vamos a ocupar. En sus primeros capítulos replantea el viejo problema de la suerte y retribución de justos e impíos. Lo plantea un judío que ha asimilado la filosofía platónica, que distingue alma y cuerpo, aunque en la última parte del libro (caps. 10-19) parece utilizar la antropología propia de los hebreos, en la que el cuerpo y alma fácilmente expresan, por sinécdoque, toda la persona humana.

En Sab 9, 15 la terminología platónica aparece sin disfraz: "El cuerpo corruptible oprime al alma y la tienda terrestre embota la mente llena de cuidados". Véase en *Fedón* 114c las mismas ideas y términos. El cuerpo, llamado tienda en metáfora por los griegos, es un estorbo del alma, un impedimento del que el alma ha de librarse.

Veamos, cómo, con presupuestos griegos, el judío autor de *Sabiduría* despeja la incógnita de la retribución:

Primera afirmación: La muerte no viene de Dios; viene del pecado; el justo, por tanto, es inmortal:

Sab 1, 12: "No os procuréis la muerte con vuestra vida extraviada, ni os acarreéis la perdición con las obras (malas) de vuestras manos;

13: Dios no hizo la muerte, ni goza destruyendo a los vivientes.

14: Todo lo creó para que subsistiera; las criaturas del mundo son saludables; no hay en ellas veneno de muerte, ni el hades (= la muerte) impera en la Tierra.

15: Porque la justicia (= el justo) es inmortal.

16: Los impíos la llaman (a la muerte) a voces, con gestos; se consumen por ella, creyéndola su amiga; hacen pacto con ella, pues merecen ser de su partido".

Los versículos anteriores son un comentario deráshico de Gen 1 y 3, capítulos en los que se narra que Dios hizo

todas las cosas "buenas", y que la muerte, que es una cosa mala, vino al hombre por el pecado de los primeros padres.

El comentario a esos capítulos del Génesis continúa en Sab 2, 23: "Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su propio ser; (48)

24: pero, la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo, y los de su partido pasarán por ella".

Segunda afirmación: Las almas de los justos son las que se libran de la muerte:

Sab 3, 1: "Pero las almas de los justos están en manos de Dios, y no los tocará el tormento.

2: La gente insensata pensaba que morían,
consideraba su tránsito como una desgracia,
3: y su partida de nosotros como una destrucción;
pero ellos están en paz.
4: La gente pensaba que cumplían una pena,
pero su esperanza está llena de inmortalidad.
6: ...Los recibió como sacrificio de holocausto;
7: a la hora de la cuenta resplandecerán
como chispas que prenden en un cañaveral;
8: gobernarán naciones, someterán pueblos,
y el Señor reinará sobre ellos eternamente".

Tercera afirmación: Dios tiene preparado ese premio para las personas que en esta vida parecen más desgraciadas; mujer estéril, hombre eunuco, persona muerta prematuramente. Sí, habrá justicia para la mujer estéril que teme al Señor, y habrá justicia para el eunuco fiel (Sab 3, 13s), y la habrá también para el justo que muere prematuramente (4, 7). Éste "agradó a Dios... y fue trasladado" (Sab 4, 10), naturalmente, al paraíso como el justo Henoch, al que Sabiduría se refiere (49): "se marcha a Dios la parte superior de su ser, su alma (Sab 4, 14),

identificada con su inteligencia (Sab 4, 11) como en 9, 15" (50).

Cuarta afirmación: La muerte cambiará las suertes de oprimidos y opresores: Ved cómo estarán los malvados en el juicio de Dios:

Sab 4, 20: "Comparecerán asustados cuando el recuento de sus pecados y sus delitos los acusarán a la cara".

Ved cómo comparecerá el justo:

Sab 5, 1: "Aquel día el justo estará en pie, sin temor, delante de los que lo afligieron y despreciaron sus trabajos.

2: Al verlo (los impíos) se estremecerán de pavor, atónitos ante la salvación imprevista.

3: Dirán entre sí, arrepentidos entre sollozos de angustia:
Éste es aquel de quien un día nos reíamos
con coplas injuriosas, nosotros, insensatos;
su vida nos parecía una locura, y su muerte una deshonra.

5: ¿Cómo ahora lo cuentan entre los hijos de Dios,
y comparte la herencia de los santos?

15: Los justos viven eternamente,
reciben de Dios su recompensa, el Altísimo cuida de ellos.

16: Recibirán la noble corona, la rica diadema de manos del Señor; con su diestra los cubrirá, con su brazo izquierdo los escudará".

Como se deduce de los textos transcritos, la inmortalidad unas veces se predica del alma, otras de las personas justas sin distinguir explicitamente el alma del cuerpo; pero como estas personas justas reciben el premio inmediatamente después de morir, se deduce que su inmortalidad se refiere al alma (51).

Nunca agradecerán bastante los fieles del Señor que, por su fidelidad, tantos trabajos y persecuciones deben arrastrar, que un judío, probablemente alejandrino, unos cuarenta años antes de la era cristiana haya esclarecido el comportamiento retributorio de Dios después de la muerte. Esa retribución *post-mortem,* de los oprimidos, tan universal es una novedad. La retribución de los oprimidos y su exaltación antes de la muerte está documentada en libros anteriores del Antiguo Testamento. La historia de José, narrada con tanto primor en la última parte del Génesis (caps. 37ss), es una historia (52) de carácter sapiencial en la que se quiere probar que el justo, después de muchas calamidades —vendido por sus hermanos, arrojado en cárcel sin causa, etc.—, a la postre es exaltado, llega a ser virrey de Egipto. Justicia en esta vida.

A la misma conclusión —justicia en esta vida— llega la historia de Aḥiqar, composición extrabíblica que ya corría varios siglos a. de Cristo: este hombre de palacio fue acusado y perseguido por Nadán, pero finalmente fue exaltado. En esta vida.

Como en el caso del justo Mardoqueo del libro de Ester, que, en vez de ser colgado como pretendía el poderoso ministro Hamán, al final fue honrado por el rey y vio colgado a Hamán, su enemigo, en el patíbulo que para él había preparado. Justicia de Dios en esta vida.

Los tres jóvenes, cap. III de Daniel, fieles a Yahweh, arrojados al horno de Babilonia, fueron guardados incólumes por el ángel de Yahweh, las llamas devoraron a sus verdugos. Justicia en esta vida.

En el mismo libro de Daniel (cap. VI) otro caso de fidelidad, persecución y exaltación: el propio Daniel, acusado ante el rey, fue condenado a los leones, de cuyas fauces Dios milagrosamente lo liberó, desviando el apetito de las fieras hacia sus perseguidores.

Otro caso de justicia de Dios en esta vida es la historia de la casta Susana, que también se lee en la última parte del libro de Daniel; uno de los primeros y más bellos relatos criminalistas de toda la literatura. Condenada a muerte por jueces infames, por imputación calumniosa, su inocencia fue puesta de manifiesto por la intervención de Daniel. La muerte se alejó de Susana y castigó a sus inicuos acusadores y jueces.

El *3 libro de Macabeos,* tras describir la persecución de los judíos alejandrinos, probablemente por Tolomeo II y por judíos poco amantes de la Ley de Yahweh, muestra que a la larga fueron vindicados y exaltados, y cómo sus enemigos fueron castigados.

Los ejemplos de justicia de Dios en este mundo son numerosos. Un estudio "histórico-formal", o sea, de las formas o clichés en las que esos ejemplos de justicia intramundana han sido transmitidos, ha llevado a Nickelsburg (53) a distinguir en ellos una serie de elementos que se repiten sistemáticamente: razón de la conspiración contra el justo, conspiración, acusación, juicio, valedores, condena, comprobación, protesta de inocencia, confianza, rescate o liberación, exaltación, aclamación, vindicación, confesión de los enemigos de que se han equivocado, de que el justo estaba en la verdad.

Volvamos al libro de la *Sabiduría.* Sab 2, 4—5, 23 desarrolla ese mismo motivo de las historias o novelitas sapienciales que acabamos de enumerar, pero, por influjo del último poema del Siervo de Yahweh del Deuteroisaías (52, 13—53, 12), la vindicación del justo oprimido se traslada después de la muerte. También el Siervo de Yahweh es un profeta, un sabio, como los de esas historias, exceptuando el caso de Susana, y también él, siendo inocente, fue condenado. Pero, a diferencia de los protagonistas anteriores, su vindicación sigue a la muerte, pues

"fue arrancado de la tierra de los vivos" (Is 53, 8), murió y fue enterrado con los malvados; y tras la muerte exaltado, no en la corte de un rey terreno sino en la corte del Rey celestial.

Como antes, en la afirmación de la resurrección o supervivencia de los mártires *ḥăsidim,* también ahora en Sab 2, 4—5, 23 en la promesa de inmortalidad, de justicia después de la muerte, ha influido el tema del Siervo de Yahweh.

En resumen: la reflexión crítica sobre tantas injusticias de esta vida que están postulando una justicia ultramundana, la meditación del tema bíblico y extrabíblico "el justo perseguido y vindicado por Dios", el ejemplo del Siervo de Yahweh vindicado después de muerto; todo esto y el saber por la filosofía griega que el alma es inmortal, puso en el cálamo del autor de la Sabiduría la doctrina consoladora: El alma no muere, el alma es inmortal (54).

¿Habrá resurrección de los cuerpos?

Es asunto que no toca el libro de la Sabiduría. "El modo peyorativo, dice Boismard (55), con que designa al cuerpo en 9, 15 hace suponer que no piensa en una resurrección de los cuerpos 'al fin de los tiempos' en el sentido que le damos ahora. Fiel al pensamiento platónico, únicamente le interesa la inmortalidad del alma."

Según Sabiduría, ¿el alma es inmortal por naturaleza?

Eso es lo que afirman Platón y Santo Tomás y los filósofos que discurren sobre la espiritualidad del alma y sobre la inmortalidad natural del alma, que de la espiritualidad deriva.

El autor de la Sabiduría, fiel a la tradición hebrea de estimar la vida como dádiva de Dios, considera la inmortalidad como don divino. "Que éste sea el pensamiento del autor de Sabiduría nos lo prueba el modo de concebir la

suerte de los impíos: desaparición total del cuerpo y del alma (Sab 2, 1-5)" (56).

Al que escribe no le parece convincente tal argumentación que el eminente exegeta deriva de Sab 2, 1-5, porque la desaparición total del cuerpo y alma, de que hablaron esos versículos, es idea, razonamiento de los impíos, no del autor de la Sabiduría. Ellos son los que afirman "el cuerpo se volverá ceniza y el espíritu se desvanecerá como aire tenue" (Sab 2, 3). Por el contrario, el autor de Sabiduría representa a los impíos después de la muerte asustados, atónitos: asustados por sus pecados, atónitos ante la salvación de los justos que persiguieron:

Sab 4, 20: "Comparecerán asustados cuando el recuento de sus pecados y sus delitos los acusarán a la cara".

Sab 5, 2: "Al verlo (al justo salvado) se estremecerán de pavor, atónitos ante la salvación imprevista (del justo perseguido)".

Por lo demás ese esquema común a Sab 2, 4—5, 23 y a otros relatos sapienciales de vindicación del justo oprimido, de que hemos hecho mención, parece postular, junto con la exaltación del justo, el castigo del perseguidor, y el reconocimiento de éste de haberse equivocado, y haber acertado el justo perseguido. Esta tardía confesión de los ricos perseguidores se da en estos caps. de Sabiduría, y mal se puede dar si el autor considera a los impíos castigados con aniquilación "total" después de la muerte.

Por lo mismo, aunque nos parece cierto que el autor considera la inmortalidad como don de Dios, parece postular la inmortalidad natural del alma en el caso de los impíos (57). En suma: el hagiógrafo argumenta partiendo de Dios más que de la naturaleza del hombre, aunque aprovecha en su argumentación un presupuesto de la filosofía griega, la inmortalidad del alma.

7. Retribución después de la muerte para los espíritus de todos los justos aunque no hayan sido perseguidos; retribución también para todos los pecadores.

En las páginas anteriores la supervivencia era exigida por la sangre de los mártires o por las persecuciones y muerte de los justos. Ahora preguntamos; ¿qué pasa con los justos que en vida fueron fieles a Dios y que murieron sin haber sufrido martirio o persecución; los que cumplen con Dios?; ¿sobreviven a la muerte? Los pecadores, que no han sido verdugos ni opresores de los fieles, ¿recibirán su pago en la otra vida?

A estas preguntas va a responder el libro de *1 Henoch,* apócrifo, compuesto de diversas partes en diversas épocas. De este libro se han encontrado fragmentos arameos y hebreos en Qumrán menos de los caps. 37-71, lo que hace sospechar el origen tardío de estos capítulos (58). 1 Henoch fue traducido del arameo al griego, de la cual versión griega existen los caps. 1-32 y la parte final del libro a partir del capítulo 97, 6 (59).

De un texto griego, distinto del conservado en el papiro de Chester Beatty, deriva la versión etiópica, que es el único texto completo de *1 Henoch* que ha sobrevivido (60).

a) Veamos en primer lugar qué responde 1 Henoch 91—105 a la pregunta sobre la suerte de buenos y malos después de morir.

La respuesta, que procede de un judío, que probablemente escribió estos capítulos, llamados la "Epístola de Enoch", en una ciudad costera griega de Palestina, en tiempo de Alejandro Janneo (104-78 a. de Cristo), o en el tiempo de Juan Hircano (110-105 a. de Cristo), es que, franqueada la muerte, habrá juicio de buenos y malos. Del juicio de los impíos ya tratan los caps. 91, 94, 95 y 98.

Los caps. 102, 4—104, 8 exponen los puntos de vista de los vivos y muertos, justos y pecadores. El autor se reserva la última palabra.

Dice por ejemplo a los justos que han muerto:

> "No temáis, almas de los justos; tened esperanza, los que habéis muerto en la justicia, y no os apenéis porque vuestras almas hayan descendido en dolor al *sheol,* y porque el cuerpo de vuestra carne no haya sido pagado en vida según vuestra piedad" (1 Hen 102, 4s).
>
> "Para las almas (61) de los que han muerto en la justicia han sido preparadas y están escritas cosas buenas, alegría y honor. Se os dará mucho bien en lugar de vuestros trabajos. Vuestra suerte excede la de los que aún viven (103, 3). Y los espíritus de los que habéis muerto en justicia vivirán y se regocijarán. Vuestros espíritus (62) no perecerán (103, 4).

Seguidamente, el autor informa a los pecadores, ya muertos, de su desventurada suerte:

> "Sabed que conducirán vuestras *almas* (63) al sheol, y padecerán gran angustia (103, 7); residirán en oscuridad y en cepos y en llama ardiente. Vuestros *espíritus* entrarán en el gran juicio en las generaciones todas que han de venir" (103, 8).
>
> "El autor en estos caps., anota Nickelsburg (64), nunca habla de la resurrección del cuerpo de los justos. Sus espíritus vivirán, no perecerán. Dios les tienen aparejadas cosas buenas. Y paralelamente, los espíritus de los pecadores descienden al sheol para afrontar el juicio y el tormento. Según 1 Hen 98, 3.10 y 95, 9 los espíritus de los pecadores son arrojados al horno del fuego. Los espíritus de los justos al morir bajan al sheol (1 Hen 102, 5), pero después del juicio abandonarán el sheol y ascenderán a los cielos en unión con los justos que aún vivan".

La ruta de los impíos, pues, tiene estas estaciones: pecado, muerte, sheol, penar en él y en él sufrir el fuego. El sheol ya no es el lugar neutro de antaño, igual para buenos y malos. Se ha convertido en gehenna, en infierno.

No dice 1 Henoch si esos malvados del sheol tendrán resurrección.

La ruta de los justos, en su terminal, es placentera: vida justa, muerte, sheol sin sufrimiento; espera en él hasta que llegue la hora del juicio, y entonces se les abran las puertas del cielo. No hay resurrección del alma. No es necesaria porque el alma no ha muerto. De la resurrección del cuerpo de los justos tampoco se habla, como no se habla de la resurrección de los impíos.

De lo expuesto se desprende que cien años antes de la era cristiana, fecha a la que pertenece 1 Hen 91—105, circulaban en Palestina ideas precisas acerca del destino de las almas de justos y pecadores tras la muerte. Aunque 1 Henoch directamente quizá se refiera a justos y pecadores de su tiempo, sus afirmaciones tienen valor universal.

Una vez más podemos constatar que la distinción de alma y cuerpo y la supervivencia del alma después de morir, ha entrado a formar parte del ideario de 1 Hen 91-105. El judaísmo antiguo, pues, conocía el dualismo antropológico.

b) El cap. 22 pertenece a la parte del libro de 1 Henoch llamada "de los vigilantes" (caps. 1-36), y también habla de *espíritus:* describe una montaña donde están reunidos todos los espíritus de los muertos hasta el día del juicio. En la montaña hay varias cuevas, tres o cuatro; dos de las cuevas encierran los espíritus de los malvados. Una aloja los espíritus de los pecadores, que en vida no recibieron el castigo merecido. Allí penan, en espera de ser llevados, tras el juicio final, a otro lugar de tormentos. Parece que los espíritus cobijados en tal cueva resucitarán para comparecer en el juicio final, y para recibir las penas ulteriores; resurrección, poco apetecible, que será ahorrada a los impíos que purgaron sus pecados en

esta vida, y que se hospedan en la segunda cueva; éstos no serán despertados (1 Hen 22, 11.13).

Los espíritus de los justos ocupan la tercera cueva, refrescados por una fuente de ondas cristalinas (65).

No está claro si los espíritus de los justos, arrebatados en muerte violenta, se cobijan en esta tercera cueva junto con los anteriores, o si para ellos hay hospedería especial, cuarta cueva; y si todos los justos o únicamente los de una clase van a resucitar para el juicio final, como ciertamente resucitarán los impíos que no pagaron sus maldades en esta vida (66).

Una cosa es clara en 1 Hen 22: los *espíritus* de los justos serán premiados después de morir.

En este libro de los "vigilantes", que parece ser del siglo II a. de Cristo, se ofrece a la gente buena un consuelo para antes de morir: una era en que los hombres vivirán en el mundo largos días, tantos que engendrarán mil hijos. Esto ocurrirá cuando haya desaparecido la maldad de la tierra, perpetrada por gentes incitadas al mal por los ángeles vigilantes y por los gigantes. Los vigilantes son aquellos hijos de Dios o ángeles de que les habla Gen 6, que se unieron a las hijas de los hombres y engendraron a los gigantes. Son espíritus que acabarán en el fuego del infierno. Sus hijos los gigantes, en parte espíritu y en parte cuerpo, serán perversos como los vigilantes sus progenitores e inducirán a pecar a los hombres. Hasta que sean barridos de la tierra.

c) El cap. 51, 1-5 de 1 Henoch describe la resurrección de los muertos, al parecer de los justos, y la separación por el juez, de buenos y malos. Transcribimos el pasaje sin comentarlo, porque pertenece a una porción de Henoch interpolada, según parece, de ideas cristianas. Seidensticker, *ob. cit.*, p. 36 data 1 Hen 37-69 en el siglo I

o II a. de Cristo. Es la parte que no ha dejado rastro en Qumrán. Dice así Hen 51, 1-5:

> "Y en aquellos días la tierra devolverá también lo que se le ha confiado, el sheol devolverá lo que ha recibido, y el infierno devolverá lo que debe. Porque en aquellos días el Elegido (el Mesías) se levantará y escogerá entre ellos a los justos y santos, porque se ha acercado el día de la salvación. Y en aquellos días el Elegido se sentará en mi trono, y de su boca brotarán los secretos de la sabiduría y del consejo, porque el Señor de los espíritus se los ha dado y le ha glorificado. Y en aquellos días las montañas saltarán como carneros y las colinas brincarán como corderos hartos de leche. Todos se convertirán en ángeles en el cielo. Su rostro brillará de alegría, la tierra se alegrará, los justos la habitarán, y los elegidos caminarán sobre ella" (67).

8. Todos los justos resucitarán a vida eterna; los malvados padecerán muerte eterna.

Estas afirmaciones en línea con las 1 Henoch, que acabamos de exponer, proceden de otro autor judío que escribió a mitad del siglo I a. de Cristo, por el tiempo en que Pompeyo se apoderó de Palestina. Las escribió en los *Salmos de Salomón,* colección de 18 salmos, originariamente escritos en hebreo y después traducidos al griego y siriaco, que respiran espíritu fariseo y mucha oposición a los Hasmoneos (68).

El sujeto de las afirmaciones sobre ultratumba no son los espíritus como en 1 Hen 91-104 o 1 Hen 22, sino en general los justos y los pecadores: todos los justos, todos los pecadores. No se especifica si resucitará todo el bloque humano, cuerpo y alma, o una parte. De los pecadores se predica también en general, que perecerán eternamente, que todos perecerán.

Estas ideas están recogidas sobre todo en el salmo 3. Otros salmos se fijan exclusivamente en la retribución de esta vida.

Salmo 3, 13: "(El pecador) ha caído; su caída (69) es fatal y no se levantará (70); la perdición (71) del pecador es eterna;

14: y (Dios) no se acordará de él cuando visite a los justos (72).

15: Tal será la suerte de los pecadores por la eternidad;

16: pero los que temen al Señor resucitarán (73) para la vida eterna; y su vida no cesará nunca, en la luz del Señor".

De aquí se deduce que, según este apócrifo, la estación final del pecador es morir. Su destino es perecer para siempre. No irá a juicio.

Los salmos siguientes repiten ideas del salmo 3, a veces con distinta terminología:

13, 9: "La vida (74) de los justos es para la eternidad;

10: pero los pecadores serán tomados para la perdición (75), y ya no quedará memoria de ellos".

14, 2: "Los santos del Señor vivirán por ella (por la Ley) eternamente.

6: Por esto su herencia (de los impíos) es el hades, la tiniebla y la perdición (76), y no se les encontrará en el día de la misericordia (reservada) a los justos. Los santos heredarán vida con alegría".

15, 10: "La señal de la perdición (77) está sobre su frente (de los malvados).

11: La herencia de los pecadores es la perdición (78) y la tiniebla, y sus iniquidades los perseguirán hasta el hades (sheol) que está debajo.

13: Porque sus pecados arruinan las casas de los pecadores; los pecadores perecerán en el día del juicio del Señor para siempre,

14: cuando Dios visite la tierra para juzgarla y retribuir a los pecadores para la eternidad.

15: Los que temen al Señor obtendrán misericordia ese día, y vivirán por la misericordia de su Dios, y los pecadores perecerán por la eternidad".

La repetición de los términos "vida" y "perdición" en los salmos 9, 13, 14 y 15, en contexto de juicio, sugiere que se trata de premio y castigo después de la muerte, aunque no se afirme explicitamente (79); en tal caso según el salmo 15, 13s habría juicio de Dios después de la muerte, condenando a destrucción a los pecadores. En el salmo 3 no se postula tal juicio: la destrucción sigue a la muerte (80).

9. El alma de los justos derechamente al cielo.

Eso afirma el *4 libro de Macabeos,* especie de homilía en honor de aquellos siete hermanos martirizados por Antíoco Epífanes, cuyas ideas de resurrección de los cuerpos martirizados expusimos al tratar de 2 Macabeos. El autor de 4 Macabeos es un judío, alejandrino según unos, antioqueno según otros. Lo escribió en el siglo I d. de Cristo o quizá en la última parte del siglo anterior (81).

El autor pretende demostrar con el ejemplo de los siete hermanos mártires la tesis estoica del dominio de la mente sobre los sentimientos; porque esos héroes prefieren morir obedeciendo a Dios, que vivir desobedeciéndole. A nuestro tema interesan afirmaciones como éstas: que la muerte les introduce en la eternidad, que son inmortales (4 Mc 7, 3; 9, 22; 14, 5s; 16, 13; 17, 12; 15, 3),

que suben al cielo inmediatamente después de morir (4 Mac 9, 22; 13, 17; 16, 25; 17, 18s), que se reúnen con Abraham, Isaac y Jacob y con los antepasados, que éstos les esperan en el cielo nada más morir (4 Mac 5, 37; 13, 17; 16, 25).

2 Macabeos afirma la resurrección de los cuerpos; 4 Macabeos la inmortalidad del alma; 2 Macabeos relaciona resurrección y martirio; 4 Macabeos no piensa en martirios, ni en fidelidad a la Ley ante la persecución (82). 4 Macabeos utiliza, pues, las ideas platónicas acerca del alma, su distinción del cuerpo, su incorruptibilidad, su inmortalidad, pero atribuye la inmortalidad a la fidelidad de Yahweh, a la alianza con Abraham y sus descendientes (83) y a la inmortalidad natural. Esto último se afirma en la última frase del libro: "Pero los hijos de Abraham, con su victoriosa madre, han sido agregados al coro de sus antepasados, *habiendo recibido de Dios almas puras e inmortales,* a quien sea dada gloria por los siglos de los siglos. Amen." (4 Mac 18, 23).

Los textos que siguen apoyan la exposición que acabamos de hacer:

4 Mac 13, 11: "Todos y cada uno de ellos, mirándose esplendorosos y valientes dijeron: Con todo el corazón nos consagramos a Dios que nos *dio las almas,* y prestamos *nuestros cuerpos* por la guarda de la Ley.

14: No temamos a aquel que piensa que puede matar;

15: porque a los que transgreden las órdenes de Dios les espera, en el *tormento eterno,* una gran lucha y peligro del *alma.*

17: Tras nuestra pasión, nos recibirán Abraham, Isaac y Jacob, y todos nuestros antepasados nos alabarán".

4 Mac 14, 4: "Ninguno de los siete jóvenes se acobardó, ninguno tembló ante la muerte;

5: sino que todos corrieron con prisa a la terrible muerte, como si estuviesen en el *camino de la inmortalidad*".

4 Mac 16, 13: "Pero (la madre), como si tuviera *alma* diamantina, y como si se estuviera dando a luz otra vez a todos sus hijos a una *vida inmortal,* les suplicaba que ofrendasen su vida por la religión".

4 Mac 17, 12: "El premio de la victoria fue la *supervivencia en una vida* perdurable" (84).

10. La primera mención expresa de que todos los hombres resucitarán.

Se lee en el apócrifo *Testamento de los doce Patriarcas,* libro de origen judío que, al parecer, incluye interpolaciones cristianas (85), si exceptuamos el *Testamento de Leví* y de *Neftalí,* de los que han sido encontrados fragmentos en Qumrán; en arameo del primero, en hebreo del segundo.

La obra es difícil de datar; probablemente en su redacción final es del siglo I o II de la era común. Difícil también de situar en la geografía: ¿Nació en Palestina?; ¿fuera de ella? No se sabe con certeza.

El *Testamento de Benjamín* (10, 5s) trae la primera mención explícita de la resurrección y juicio universal:

> "Entonces veréis *resucitar* a la derecha con alegría a Henoch, Noé, Sem, Abraham, Isaac y Jacob. Entonces también nosotros *resucitaremos,* cada uno al frente de nuestra tribu, dando culto al Rey de los cielos. Entonces también, *todos los hombres resucitarán, unos para gloria y otros para confusión.* Y el Señor juzgará a Israel primero... y después a los gentiles" (86).

Resurrección sin nota explícita de universalidad, resurrección para la tierra, se encuentra en el *Testamento de Judá* (25, 1s) que es anterior al de Benjamín. El texto,

que parece ser una interpolación judía, reza así: "Tras estas cosas, *resucitarán a la vida* Abraham, Isaac y Jacob; y yo y mis hermanos seremos jefes de las tribus de Israel... Los que murieron en dolor, *resucitarán* en alegría... Los que fueron muertos por el Señor, *serán despertados* a la vida" (25, 4) (87).

El *Testamento de Simeón* menciona la resurrección del propio Simeón (6, 7), tras la expansión o florecimiento de sus descendientes. Este texto (BECKER, pp. 330-334) es parte de una apocalipsis judía interpolada en el texto.

En el *Testamento de Zabulón* vuelve a oírse la nota o motivo de la resurrección y la esperanza de encontrar en la otra orilla a los patriarcas y a los fieles de la tribu:

> "Y ahora, hijos míos, no os aflijáis de que yo muera, ni os deprimáis porque yo llego al final. Pues, resucitaré de nuevo en medio de vosotros como un jefe en medio de sus hijos, y me alegraré, en medio de mi tribu, de todos los que hayan guardado la Ley del Señor y los mandamientos de Zabulón, su padre. Pero el Señor mandará fuego eterno sobre los impíos y los destruirá por todas las generaciones" (10, 2s) (88).

Aunque fuere cierto que la noción de resurrección no pertenece a la primera redacción de los Testamentos, como quiere Becker, sino a infiltraciones judías, es una noción básica de esta obra (LdA, p. 67). Contrariamente a los *Salmos de Salomón* que sólo mencionan una vez el "cuerpo" *(soma)* en sentido de cadáver, los *Testamentos* mencionan trece o catorce veces "cuerpo" *(soma),* ocho de ellas en conexión con *psyjé* (alma), pero como expresiones (¿como sinécdoques?, A. D. M.) de todo el hombre, en expresiones que manifiestan el paralelismo perfecto, de uno y otra. Sólo en el *Testamento de Aser* (2, 7) se oponen: Hay hombres "que manchan su alma y que hacen brillar su cuerpo (LdA, p. 68). Los muertos resucitarán en "cuerpo"; según Stemberger, no en el *mismo*

cuerpo que tuvieron, pero las pruebas para este aserto no son convincentes (cf. LdA, p. 70).

11. La resurrección que imaginaba el pueblo.

La literatura antigua, canónica o apócrifa, es muy sobria en el tema de la resurrección, contentándose en enunciarla y con anunciar la retribución futura; la literatura apócrifa, popular y posterior, se extiende en detalles que satisfacen la curiosidad. Veamos cómo la conciben *4 Esdras* y *2 Baruk* y el *Apocalipsis de Pedro.*

4 Esdras es un apócrifo, escrito después de la destrucción de Jerusalén el año 70 de la era cristiana (89). Escrito primitivamente en hebreo (algún autor dice que en arameo) y traducido al griego, texto perdido del que deriva el texto latino y otras versiones. El final escatológico ocurrirá, según *4 Esdras,* de esta manera: Antes de resucitar los muertos, tendrá lugar la venida del Mesías, quien reinará en el mundo durante cuatrocientos años (cuatrocientos años como los de la cautividad de Egipto); al cabo de los cuales morirá. Tras su reinado, bullirán los sepulcros y todos los muertos resucitarán. Resucitará también el Mesías. Después el juicio final.

4 Esdras distingue, pues, edad mesiánica y edad final. Entre las dos, separándolas, acontece esa descomunal victoria de la vida que se llama resurrección de los muertos (90).

Dice 4 Esdras:

7, 26: "Porque llegan los días en que ocurrirán los signos que te he predicho: entonces la ciudad invisible (la Jerusalén celeste, Apoc 22) y el país oculto (el paraíso) aparecerán;

27: y quien se haya librado de las plagas que te he predicho, verá mis maravillas;

28: porque mi hijo, el Cristo (el Mesías), se manifestará junto con todos los que están con él, y alegrará a los supervivientes durante cuatrocientos años; mi hijo el Cristo morirá con todos los que tienen aliento humano.

30: Entonces, el mundo tornará al silencio primitivo durante siete días, como en el principio, de manera que no quede nadie.

31: Tras siete días, la Edad que ahora duerme será despertada y lo que es corruptible perecerá.

32: Y la tierra devolverá a los que en ella duermen, y el polvo a los que en él descansan, las cámaras devolverán las almas que les fueron confiadas (= es decir, *la tierra devolverá los muertos* [= *los cuerpos*], *las cámaras devolverán las almas*).

33: El Altísimo se revelará sobre el trono del juicio y entonces vendrá el fin, y la compasión pasará y la piedad estará lejos y será retirada la paciencia.

34: Sólo quedará el juicio...

35: La recompensa será puesta de manifiesto. Las obras justas despertarán, las inicuas no dormirán.

36: Entonces, aparecerá el pozo del tormento y encima el lugar del bienestar. Aparecerá el horno de la gehenna y encima el paraíso de las delicias.

37: Entonces, el Altísimo dirá a las naciones que habrán resucitado de los muertos: mirad, considerad a aquél a quien habéis negado, aquél a quien no habéis servido, a aquél cuyos mandamientos habéis despreciado. Mirad ahora delante: aquí está la dicha y el bienestar, allí el fuego y los tormentos..." (91).

Otro libro, apócrifo como el anterior y como el anterior apocalíptico, y al parecer dependiente de él, es 2 *Baruk* (92).

49, 1: "Te pregunto a ti, oh Poderoso...:

2: ¿en qué forma vivirán los que en aquel día vivan?; ¿o cuál será el esplendor de los que continúen viviendo después?;

3: ¿volverán a tomar la forma que ahora tienen?; ¿o cambiarás a los que han estado en el mundo junto con este mismo mundo?"

50, 1: "Tomó la palabra y me dijo: Escucha, Baruk...:

2: la tierra devolverá los muertos que ahora recibe para guardarlos; no introducirá ningún cambio en su forma: los devolverá como los recibió...

3: Porque es necesario mostrar a los que viven que los muertos han vuelto a la vida.

4: Pero, cuando hayan identificado a los que ahora conocen, se hará el juicio poderoso y tendrá lugar lo que fue anunciado".

51, 1: "Y pasado el plazo señalado, se transformará el aspecto de los condendos y la gloria de los que obran el bien.

2: El aspecto de los que ahora obran impíamente será peor de lo que ahora es, porque tendrán que sufrir tormento.

3: La gloria de los que ahora han cumplido mi ley... irradiarán su resplandor en diversas formas, y el aspecto de su faz se transformará en su luminosa bondad, de manera que puedan adquirir y recibir el mundo inmortal a ellos prometido...

5: Pero cuando aquéllos (los que incumplan la ley de Dios) vean que éstos... son más exaltados y glorificados que ellos, unos y otros serán transformados: los últimos en resplandor de ángeles, los primeros se desvanecerán más aún ante las visiones maravillosas y las admirables formas que ven;

6: porque primero ellos ven y después parten para ser atormentados..." (93).

De lo expuesto, se deduce diversidad de ideas de los judíos en punto a resurrección de los muertos y tendencia creciente a describirla con detalle. He aquí cómo resume Stemberger (LdA, p. 96) el contenido escatológico de *2 Baruch:*

Su autor espera un reino mesiánico sobre la tierra; terminado éste, el Mesías torna al cielo; sigue la resurrección de los muertos: la tierra devuelve lo que se le ha confiado o lo devuelven también las cámaras, casi idénticas al sheol. Los muertos resucitan en su forma primitiva para poder ser reconocidos entre sí y por los sobrevivientes. Después los justos se dirigen al mundo celeste, luminosos y gloriosos, mientras que los malvados desaparecen. El autor no muestra interés en saber si los malvados resucitan; lo que le interesa es saber que son castigados... El cuerpo de los resucitados experimenta una transformación, pues, aunque resucitan en su mismo cuerpo, este estado corporal es transitorio: el verdadero cuerpo del resucitado en cierto modo es "diluido", despojado de su materialidad terrenal. A pesar de todo, los resucitados permanecen de alguna manera "corporales", pues, como todo el mundo celestial, son algo concreto, una plenísima realidad; mas son totalmente distintos en el cielo que en la tierra y por lo mismo irrepresentables. Es imposible describirlos.

2 Baruch recuerda muy de cerca los cuerpos resucitados de 1 Cor 15.

Veamos ahora cómo se representaba el autor del *Libro de las Antigüedades Bíblicas (Liber Antiquitatum Biblicarum),* el Pseudo-Filón, la escatología del hombre.

Empezamos diciendo que es una obra muy importante para conocer la haggadá judía del siglo I d. de Cristo. Ordinariamente se la data poco después del año 70 d. C., pero hay autores que la fechan en data más antigua, por

ej. J. Hadot, entre el 100 y 60 a. de C. Otros en cambio la sitúan al final del siglo I o principios del II d. de C. Es probablemente contemporánea de 4 Esdras y 2 Baruch, aunque estas dos obras parecen depender de ella o de fuentes comunes.

La obra es una historia midráshica de Israel hasta la muerte de Saúl, un complemento de Crónicas.

Las pocas veces que habla del cuerpo lo hace en la acepción de cadáver, lo que *soma* significa frecuentemente en LXX, o de cuerpo relacionado con la muerte; sin embargo se refiere al alma —*anima* en latín, pues el libro se conserva en esta lengua, aunque fue traducido al latín del griego y al griego de original semítico— con relativa frecuencia significando el yo, la persona humana del hombre, la vida, y alguna vez el corazón, es decir la vida interna. Pero al alma del hombre vivo no se la considera en oposición al cuerpo. En cambio, cuando se trata de la muerte, se habla de alma y cuerpo como partes que se separan:

16, 3: "He aquí que ordeno a la tierra y tragará juntamente alma y cuerpo" (cf. Num 16, 30ss).

44, 10: Habla de la muerte "cuando se separa el alma del cuerpo"; lo que dice 4 Esdras 7, 100: "Las almas después de que se hayan separado los cuerpos".

43, 6: "Y Sansón (moribundo) añadió: Sal, alma mía, y no te entristezcas; muere, cuerpo mío, y no te acongojes".

"El alma, dice Stemberger (LdA, p. 101), es lo que ya en la vida constituye el propio yo del hombre, su vida personal y, por tanto, permanece después de la separación del cuerpo". El cuerpo como parte independiente del hombre no entra en el horizonte del autor *(ibid.).*

Las almas de los muertos son concebidas como seres independientes, que conservan plena conciencia después de la muerte. No se expresa si poseen alguna corporeidad: se dice que están en cámaras: "Vete, tierra; id, cielos y relámpagos; id, ángeles de la milicia: id y anunciad a los padres en *las cámaras de sus almas*" (32, 13).

Las almas no perderán la conciencia: "Si la muerte nos separa, dice Jonatán a su amigo David (62, 9), sé que nuestras almas se conocerán una a otra".

La muerte, unas veces se predica de todo el hombre; es un dormirse, un reunirse con los antepasados, siendo entonces el lugar de los muertos la tumba, la tierra; y si se trata de malvados, el lugar de la perdición *(abbadón)*, el infierno; otras veces, se considera la muerte como separación de alma y cuerpo, y entonces el lugar de las almas son las cámaras de los tesoros, las cámaras de las almas. Los dichos relativos a la resurrección se conectan preferentemente con la primera concepción, con ese estado de sueño pasajero que un día dará paso a la resurrección; pero algunas veces (32, 13) se conecta con la segunda concepción. El libro nunca afirma que todo el hombre sea "corporal", pero tampoco excluye en ninguna parte que las almas separadas tengan alguna corporeidad. Difícilmente se puede deducir del *Liber Antiquitatum* que la resurrección sea una reunión de cuerpo y alma (LdA, p. 104).

La resurrección se expresa con los términos corrientes de la literatura apocalíptica "devolver" *(reddere)*, "restituir" *(restituere)*; en 3, 10 con los verbos "vivificar" *(vivificare)*, "levantar" *(erigere)*, que corresponden a la terminología de 2 Baruch, a la de los rabinos (LdA 114) y a la de Pablo. Fuera de 3, 10, la obra solamente habla de la resurrección de los justos. Es una resurrección para

vivir en una tierra renovada, sin dolor, sin pecado y eterna, en una corporeidad esencialmente idéntica a la que tenía antes de morir (LdA, p. 114).

Una tendencia se dibuja en obras posteriores: tendencia creciente a materializar la resurrección. Así el *Apocalipsis de Pedro,* obra cristiana del siglo II, que mezcla ideas judaicas y cristianas, representa a Dios convocando a los muertos para el día del juicio, pidiéndoles al infierno, a las fieras y aves rapaces; describe la resurrección como la vivificación de los huesos secos de la visión de Ezequiel 37, 4s y como semilla seca que echada en tierra hace germinar una planta viva (cf. 1 Cor 15, 36). Todo lo hace Dios: Dios congrega, Dios resucita y Dios es el que juzga (94).

La materialización de la resurrección llegó a extremos, en las creencias populares y hasta en el rabinismo; el resucitado come, bebe, tiene vida sexual. Esta última es considerada normal en los resucitados por el mismo Maimónides. Los saduceos, como objeción contra la resurrección, preguntaron a Jesús de quién sería mujer en la otra vida la que en esta vida hubiera estado casada, sucesivamente, con varios hermanos, por la ley del levirato (cf. Mc 12, 18s y par.).

Aquel muerto anónimo que resucitó al tocar los huesos del profeta Eliseo, del que habla 2 Reyes 13, 21, era según la tradición el padre de Hanamael (Jer 32, 7.9); los huesos vivificados de la profecía de Ezequiel (Ez 37, 4s) —puro símbolo de la resurrección del pueblo de Israel— se convierten, en la tradición, en huesos históricamente resucitados: R. Eliézer ha-Gĕlilí (*ca.* 150 d. C.) asevera con toda seriedad que los muertos resucitados por Ezequiel entraron en Palestina, se casaron y tuvieron hijos e hijas; según R. Yĕhudá ben Batyra, él mismo

descendía de tales resucitados y de sus padres había heredado las filacterias (95).

En un fragmento del Targum palestinense a los profetas (96) los huesos de la profecía de Ezequiel son los huesos de los 30.000 (20.000 según el Maḥzor Vitry) efraimitas que salieron de Egipto antes de los demás israelitas y que fueron matados por los filisteos; resucitaron todos, menos un usurero; se oyó una voz, se produjo un terremoto, y se acercaron sus huesos unos a otros: "sobre ellos había tendones, y subió la carne y recubrióles la piel por encima, pero no había en ellos espíritu". Volvió a profetizar Ezequiel "y entró en ellos el espíritu y cobraron vida y se pusieron en pie ejércitos numerosos"; así hará Yahweh con los judíos fallecidos en el destierro: abrirá sus sepulcros, resucitará sus muertos, pondrá su espíritu en los despojos y vivirán y los hará habitar a todos en tierra de Israel (97).

12. Resumen.

En las páginas que preceden hemos intentado recoger las ideas sobre la supervivencia del período intertestamentario que abarca desde el siglo segundo antes de Cristo hasta final del siglo primero de nuestra era. Ha sido una excursión al más allá, a la caza de ideas sobre la inmortalidad, resurrección, premios, castigos, juicio, después de la muerte. Ese cuadro de ideas es imprescindible para comprender las ideas del Nuevo Testamento sobre los mismos temas.

Hemos entrevistado a autores de libros canónicos, Isaías, Ezequiel, Job, Salmos, Daniel, 2 Macabeos y Sabiduría; y a autores de apócrifos. Las respuestas de los primeros son palabra de Dios, que requieren adhesión a lo que realmente enseñan; las respuestas de los apócrifos no tienen categoría de palabras inspiradas e ine-

rrantes, sin embargo son necesarias para definir el alcance de las palabras inspiradas del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La primera conclusión que se deduce de las diversas respuestas es que el misterio de ultratumba empezó a desvelarse entre los judíos muy tarde, a partir del siglo segundo antes de la era cristiana; aunque es probable que antes de esa fecha ya eran releídos algunos textos bíblicos como esperanza o promesa de supervivencia después de la muerte. Pero la creencia corriente era que al morir el hombre, justo o pecador, se juntaba a sus padres en un lugar subterráneo llamado sheol. No se pensaba aún en premios o castigos. Contrasta la penuria de ideas de los hebreos, con la riqueza de nociones sobre el más allá de Egipto o de Grecia y Roma. Los griegos, mediante la metafísica, lograron descorrer el velo del más allá; si bien en puntos importantes, como el de la trasmigración de las almas, se equivocaron. Los hebreos, nada aficionados al raciocinio y metafísica, esperaron pacientemente siglos hasta que Dios les descorrió el velo, ya directamente, ya valiéndose de reflexión en las persecuciones, de comentarios deráshicos sobre Isaías o de las intuiciones filosóficas griegas.

En un principio, la resurrección de los cuerpos o la inmortalidad de las almas se circunscribió a los judíos mártires del tiempo de Antíoco Epífanes. Era una victoria sobre la muerte, con muchas fronteras: sólo judíos, sólo judíos *ḥăsidim,* sólo *ḥăsidim* mártires de la persecución de Antíoco. En el curso del tiempo, las fronteras fueron desapareciendo, y se proclamó la victoria de la muerte, por inmortalidad o por resurrección; se extendió a los justos perseguidos, o simplemente de todos los justos, aunque no hubiesen sido perseguidos; el castigo se extendió a todos los pecadores, aun a aquellos que hubieran

sufrido en esta vida. Al final, incluso la resurrección corporal y el juicio final se amplía a todos, justos y pecadores. La resurrección corporal se materializó y se la describió cada vez con más detalles.

Nickelsburg resume así la universalización de la supervivencia:

> "En los textos examinados (Salmos de Salomon, Enoch 22; 4 Esdras, Oráculos Sibilinos (98), Testamento de Benjamín, la resurrección aparece una vez más en un contexto de juicio (de Dios). Pero la resurrección y el juicio son más amplios que en los textos anteriormente examinados (Daniel, Jubileos, 2 Macabeos, Sabiduría): los justos son premiados por su obediencia a la Ley de Moisés, aunque ya hayan recibido premio en esta vida, y aunque no hayan sufrido o muerto por su justicia. E igualmente, los malvados son condenados por su impiedad, aunque no hayan perseguido a los justos; y son castigados eternamente, aunque ya hayan sufrido castigos en esta vida. Únicamente, Henoch 22 exceptúa del castigo eterno a aquellos impíos que hayan purgado suficientemente sus maldades en esta vida. También se amplía la finalidad de resurrección y juicio: así *Salmos de Salomón* y *Henoch* 22 sugieren que todos los justos tendrán vida eterna; respecto a retribución de los malvados, *Salmos de Salomón* los condena a todos a destrucción en el *sheol;* pero *Henoch* 22, admitiendo castigo para todos los malvados después de la muerte, piensa que los no suficientemente castigados aquí abajo, resucitarán para ser condenados a tormentos especiales. *4 Esdras, 4 Sibilinos* y el *Testamento de Benjamín,* suponen resurrección y juicio universal" (RIEL, p. 142s.).

13. Observación final: La falta de justicia de este mundo postula la justicia y supervivencia en el otro; pero los epicúreos, judíos y paganos, dedujeron de ella la inexistencia del más allá.

Una conclusión que se desprende de las páginas anteriores es el papel importante que desempeñó la injusticia de este mundo en hacer esperar justicia en el otro, y por

tanto en asegurar la supervivencia ultramundana. Los rabinos tuvieron dificultades en admitir en el canon de las Escrituras el Eclesiastés. Les escandalizaban sobre todo Ecl. 11, 9 ("Goza, joven, de tu juventud, y deja que tu corazón te haga dichoso en los días de tu vigor, y sigue las sendas de tu corazón y las miradas de tus ojos"); les parecía una incitación de "Salomón" al hedonismo con todos sus atropellos y desafueros, pero justifican a Salomón porque a continuación menciona el juicio: "Sabe que por todas estas cosas Dios te llevará a juicio" (99). El Eclesiastés, que tan insistentemente delata la falta de justicia en esta vida, frena la carrera del *carpe diem* con la amenaza del *juicio* de Dios, que, si no en el texto original del Eclesiastés, en las relecturas posteriores es el juicio de Dios en la otra vida.

Pero, curiosamente, las injusticias intramundanas llevaron a otros espíritus dentro del judaísmo y del mundo greco-romano a afirmar como única realidad esta vida, a negar la Providencia *(pronoia)* de Dios o de los dioses, a negar la otra vida y la retribución ultramundana. Ved la reacción de Elisha ben Abuyah o Aḥer ante una *injusticia:* "Vio que un hombre había subido a una palmera y cogido a la madre y sus polluelos, infringiendo el precepto de Deut. 22, 6, sin que le pasase nada; y al día siguiente vio a otro hombre que cogió el nido y se quedó con los polluelos y soltó a la madre y así cumplió Deut. 22, 6, pero al bajar del árbol fue picado por una serpiente y murió. La fe de ben Abuyah se derrumbó. Colapsado exclamó: ¿Dónde está la bondad prometida a éste? ¿Dónde está la longura de días prometida a éste en Deut. 22, 7?" (100). La misma desafortunada conclusión sacó Aḥer al ver el martirio, en la persecución de Hadriano, de Judá, el panadero, maestro de la Ley; "¿Es ésta —exclamó—, la Torá? ¿Es ésta su recompensa?" (101). De

la injusticia saltó a la incredulidad. El mismo salto de los epicúreos, judíos y paganos.

El Targum Neofiti 1 a Gen. 4, 8 y otros Targumim fragmentarios ofrecen un texto (que Levine considera antimarcionista, G. Vermes e Isenberg, antisaduceo) típico del epicureísmo judío, personificado en Caín. Se trata de una polémica entre Abel y Caín, en la que éste exclama: "No hay juicio, y no hay otro mundo; no hay concesión de recompensa a los justos, y no hay venganza de los malos" (102). La formulación judía de estas sentencias, con brevedad, con aliteraciones, con rimas, recuerda sentencias de igual contenido del mundo griego y romano, presentadas con iguales o parecidos artificios retóricos. Son sentencias epicúreas, frecuentes en el mundo greco-romano, para quitar el miedo al más allá, a los Tántalos, Ticios, Cerberos, Sísifos y Carontes, porque "son fábulas", porque "no existe el más allá", porque "los dioses *no se preocupan,* no tienen providencia de los hombres ni de la naturaleza", como se desprende de tantas injusticias y males de aquí, de esta vida: animales feroces, muertes prematuras, injusticias de toda clase. Hasta el rayo fulmina sus templos. Los dioses no se preocupan —así concluyen— de los hombres, ni en esta vida ni en otra vida.

En breve, el epicureísmo, que siempre tuvo vida, sobre todo entre 150-250 d. de Cristo (103), dedujo, de premisas de injusticia y sufrimientos, la no existencia de justicia ni en ésta ni en otra vida. Exactamente lo contrario que dedujeron los estoicos, sus adversarios, quienes de la falta de justicia dedujeron, como la literatura bíblica o apócrifa, una justicia después de morir, una "*sera numinis vindicta*" (Plutarco).

NOTAS

(1) *De civitate*, 3, 28.

(2) "L'herméneutique paulinienne de la Résurrection", en *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne* por P. DE SURGY y otros, París (1969) p. 560.

(3) Epicuro, siglo IV-III a. de Cristo.

(4) Cf. CLAUDE TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, París (1971), pp. 16 ss.; É. DES PLACES-C. GHIDELLI, "L'Ambiente filosófico e religioso nel mondo greco-romano all'avvento del Cristianesimo", *Introduzione al Nuovo Testamento*[2], Morcelliana, pp. 975-977.

(5) C. TRESMONTANT, *ob. cit.*, pp. 18 ss.

(6) *Ob. cit.*, p. 26.

(7) Cf. PH. SEIDENSTICKER, *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien*, Stuttgart (1967) pp. 20 ss.

(8) *Idem, ob. cit.*, p. 21 y 25; véase paralelos judíos de epicureísmo en H. A. FISCHEL, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy*, Leiden (1973) pp. 35-50.

(9) *Dieu l'a ressuscité*. Gembloux (1973) pp. 3 ss.

(10) G. STEMBERGER, "Das Problem der Auferstehung im Alten Testament", *Kairos* 14 (1972) pp. 276 ss.

(11) M. E. BOISMARD, "Victoria sobre la muerte según la Biblia", *Concilium* 105 (1975) p. 258.

(12) Verbo *qum*. Refiriéndose a la resurrección, negándola o afirmándola, se emplea *qum* en Is. 26, 14.19; Os. 6, 2; Sal. 88, 11; Job 14, 2, y Ecle. 48, 5; cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La Resurrección en el Targum Palestinense* [RTP], Granada (1976) p. 36. En la literatura targúmica e intertestamentaria se usan, en contexto litúrgico, los mismos verbos *qum, egeirein y anistánai: ibid.* p. 37. Sobre la Anastasis, cf. E. FASCHER, *Anastasis, Resurrectio, Auferstehung*, ZNW 40 (1941), pp. 166-229; J. F. A. SAWYER, "Hebrew Words for the Resurrection of the Dead", *Vetus Testamentum*, 23 (1973), pp. 218-234.

(13) Verbo *ḥayah*.

(14) Verbo *heqiṣ*. El verbo "despertar" *(hqyṣ)* suele referirse en el A. T. a los que duermen en el polvo o en la tierra del polvo que significa en el A. T. y Ugarit el sheol; RODRÍGUEZ C., *ob. cit.*, p. 137.

(15) Traducción de la *Nueva Biblia Española* de A. SCHÖKEL-MATEOS.

(16) Traducción de la *Sda. Biblia* de CANTERA-IGLESIAS. STEMBERGER, *art. cit.*, p. 28, detalla las dos explicaciones: a) la

de R. H. Charles (sin el cuerpo, el alma verá a Dios), la de C. Larcher en la 1.ª traducción de la Biblia de Jerusalén (pero no después), la de M. Dahood, que interpretan el pasaje de un ver a Dios después de la muerte por Job, renovando la interpretación de la 1 de Clemente, Orígenes y sobre todo S. Jerónimo; b) la de G. Fohrer, R. Martin-Achard, M. H. Pope, la suya propia: Aunque Job quede en puros huesos, y sin piel, espera ver al Señor. Añade Stemberger que Job 14, 13 ss. tampoco se refiere, como algunos quieren, a la liberación de Job del mundo de la muerte, sino a liberarse de la ira de Dios en el sheol. Respecto a la fecha de composición de Job parece situarse entre los siglos V-III a. C.

(17) Verbo *ḥayah.*

(18) Verbo *qum.* STEMBERGER, pp. 284 ss., considera a Os 6, 1-3 como un fragmento de liturgia penitencial, y cree probable que refleje el influjo de la creencia cananea en la muerte de Baal o Tot y su resurrección, símbolo de la muerte y resurrección de la vegetación; pero, añade, con J. Scharbert, que no está probado que en Canaán y en tiempos bíblicos hubiera una liturgia de resurrección, celebrada en una fiesta al tercer día. Pero de este trasfondo cananeo, si existe, no se ha de concluir que Oseas hable de una muerte y resurrección en sentido propio: trata sólo de la resurrección de Israel en sentido político, y aun, según este autor, es más probable que se refiera a una "curación" que a una "resurrección", a pesar de los verbos *qum* y *ḥayah.*

(18*) STEMBERGER, *art. cit.,* pp. 282-284.

(19) Verbo *ḥayah.*

(20) Verbo *qum.*

(21) Verbo *ḥayah.*

(22) Verbo *qum.*

(23) *Nĕbelah.*

(24) Verbo *hqyṣ.*

(25) Verbo *ḥayah.*

(26) Verbo *qum.*

(27) Cf. B. RIGAUX, *ob. cit.,* pp. 4-9. M. Dahood, basándose en sentidos que en ugarítico tienen palabras hebreas, concluye (M. DAHOOD, *Salmos* III, pp. XLI-XLII) que hay casi cuarenta lugares de los Salmos en que se habla de la resurrección e inmortalidad: *Ḥayyim* significa vida eterna, vg. Sal. 16, 11; 21, 5; 27, 13; 30, 6...; *aḥărit* "vida futura" (Sal. 37, 37 ss.; 109, 13); *banquete* "banquete celeste" (23, 4-6...), *ḥazah* "ver la faz de Dios después de morir" (17, 15; 21, 7...), *naḥah* "conducir al paraíso" (5, 9; 61, 3...). STEMBERGER, *art. cit.,* p. 289, después de exponer la teoría de Dahood y hacer su crítica, concluye que el texto de Salmos "nunca habla clara e inequívocamente de la esperanza de la resurrección". Véase también C. BARTH, *Die*

Errettung vom Tode in der individuellen Klage-und Dankliedern des Alten Testament, Zollikon (1947).

(28) EMIL SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. - 135 A. D.),* ed. revisada por G. Vermes-F. Millar, I Edimburgo (1973) p. 151 ss., 155.

(29) Traducimos de esta manera siguiendo a B. J. ALFRINK, "L'idée de résurrection d'après Daniel 12, 2", *Biblica* 40 (1959) p. 355-371, a quien sigue *Boismard, art. cit.,* p. 257. Esta traducción (dos frases separadas) cuadra mejor al contexto. Al final del capítulo 11 y en 12, 1 se habla de una invasión escatológica en la que muchos, malos y buenos, caerán. Los fieles de Yahweh que, por estar inscritos en el libro de la vida (12, 1), no han caído en la invasión, y aquellos fieles que han caído en ella, que son muchos de los caídos, están destinados a la vida eterna, unos porque no han muerto, otros porque "despertarán", porque resucitarán; en cambio, los impíos que han caído durante la invasión y los otros impíos ya muertos y que no resucitarán, serán para horror eterno. Preferimos esta traducción, aunque no absolutamente cierta, con otros autores, Boismard, P. Grelot, G. Stemberger, etc., Sa'adia Gaón, A. I. 'Ezra, a la corriente que es como sigue: "*Muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua*", lo que suelen entender los exegetas como resurrección de la comunidad de Israel (muchos en sentido de "comunidad", como en Qumrán 1QB 6, 1; CD 13, 27), sean buenos o malos.

(30) Cf. R. M. ACHARD, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento,* Madrid (1967) p. 195-227. Según F. KÖNIG, tal influjo del Irán es pura hipótesis; cf. *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament,* Viena (1964) página 285.

(31) Dan 12, 1.

(32) Cf. G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism,* Harvard (1972) pp. 11-16: donde prueba el carácter judicial de Dan 12, 1-3. En adelante esta obra se citará por la sigla RIEL. G. STEMBERGER, *art. cit.,* p. 275 niega equivocadamente y sin pruebas el carácter judicial de Dan 12.

(33) Cf. T. FRANCIS GLASON, "Visions of the Head (Dan 2, 28)"; *Expository Times* 81 (1970) pp. 247 ss.

(34) Dan 12, 2 *wrbym myshny 'dmt 'fr yqyṣw.*
Is 26, 19a *yqyṣw wyrnw shkny 'fr.*

(35) RIEL, p. 23: "Nuestro autor (Daniel) parece tener en vista la resurrección del cuerpo. El pasaje isaiano en que se inspira (26, 19) dice que resucitarán los cuerpos de los muertos. Más aún, el uso que hace del Tritoisaías sugiere tal resurrección corporal". Sin embargo, no nos parece aceptable la afirmación

de Nickelsburg que a continuación sigue: "*Los apóstatas muertos resucitarán* en sus cuerpos para ser expuestos en el valle de Hinnom". Pues tal resurrección corporal de los *malvados* está en pugna con Is 26, 14, versículo al que Nickelsburg remite. RIEL 18 aduce como prueba de que en Is 26, 19 se trata de resurrección literal y no de mera resurrección metafórica de Israel; pues en Is 26, 14 se dice de los impíos perseguidores: "los muertos no revivirán. Las sombras (del *sheol*) no se levantarán". STEMBERGER, *art. cit.*, pp. 27-61, prueba que Daniel tiene en vista una resurrección "corporal" y que no se refiere a la reunión del alma y cuerpo en el sentido neoplatónico.

(36) La mención de "Siervos" de Yahweh en el Tritoisaías, es una interpretación colectiva de los poemas del "Siervo de Yahweh": es una exégesis derásica, una aplicación de lo individual a lo colectivo. Tal tipo de exégesis derásica está practicada en el mismo Deuteroisaías, cuando "Siervo de Yahweh", originariamente una persona individual, se aplica a Israel, persona colectiva.

(37) RIEL, pp. 20 ss.

(38) *Maśkilim.*

(39) *Maṣdiqim.*

(40) *Yaśkil.* STEMBERGER, *art. cit.*, p. 278 señala el influjo de Is. en Dan 12, 2: Is 66, 24; 26, 19, y de Is 53, 11 en Dan 12, 3. Aunque hay, así S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford (1956) p. 204, quienes creen que en Is 53, 10-12 se habla de una verdadera resurrección del Siervo de Yahweh individual, y no meramente colectivo (Israel), ella no es seguro, como tampoco es seguro que se trate de un individuo. Lo que es cierto es que Dios lo exaltará antes y después de su muerte (STEMBERGER, p. 280).

(41) *Yaṣdiq ṣaddiq 'abdy larabbim.*

(42) *Maṣdiqey harabbim.*

(43) El apócrifo *Asunción de Moisés*, escrito también en tiempo de la persecución de los seléucidas, habla de Israel "exaltado a las estrellas", inspirándose en la misma fuente que Dan 12, 3, a saber, en el último canto del Siervo de Yahweh, si bien no trata de la resurrección; cf. RIEL, pp. 28-31.

(44) He aquí el texto de *Jubileos* 23, 30: "En aquel tiempo el Señor curará a sus siervos y se levantarán y verán una gran paz... y los justos se alegrarán por siempre..., 31, y sus *huesos descansarán en la tierra y sus espíritus tendrán mucha alegría*", cf. R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudoepigraphica of the Old Testament*, II Oxford (1913), p. 49.

(45) Véase M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tubinga (1973), pp. 191-195.

(46) RIEL, pp. 40 ss. y 178. En el caso de que "se levantarán" de Jub 23, 30 significase "resucitarán", como el sujeto de este verbo son los espíritus (no los cuerpos que quedarán en paz en el sheol), había que concluir que los espíritus de los *ḥăsidim,* muertos primero, resucitarían y después ascenderían a Dios. Pero no parece ser este el sentido del texto. Según G. L. DAVENPORT, *The Eschatology of the Book of Jubilees,* Leiden (1971), p. 40, nota 2, "El empleo de *huesos* y *espíritus* no significa resurrección de los espíritus como piensa Charles (*Pseudoepigrapha,* p. 49)". Su argumento es que estas líneas manifiestan un paralelismo (sinonímico) y que la antropología es unitaria (*huesos* y *espíritus* serían el mismo hombre). RIEL opina como Charles. Nosotros decimos que *huesos* y *espíritus* pueden significar el mismo hombre por sinécdoque, siendo dos componentes distintos del hombre.

(47) Cf. M. ADINOLFI, *Questioni bibliche di storia e storiografia,* Brescia (1969), pp. 70-74. II Mac está escrito en griego, sólo con semitismos en 1, 1-2, 18. No es seguro que fuera escrito, como se dice normalmente, en Alejandría; es más, representa al judaísmo de Palestina; aunque el ropaje del estilo sea griego, las ideas están más cercanas a las de los *ḥăsidim* de Palestina; también tiene ideas griegas 1 Mac, escrito en Palestina y en hebreo originariamente, no aporta nada al tema de la resurrección, LdA, pp. 6-8.

(48) Gen 1, 26 dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"; la imagen consiste según el contexto en ser el hombre rey de la creación, en dominar sobre ella; sin embargo en Sab 2, 23 la imagen consiste en ser el hombre inmortal: Sab 2, 23 hace exégesis derásica, o actualizante, de Gen 1, 26.

(49) Derásh oculto de Gen 5, 24 LXX.

(50) BOISMARD, *art. cit.,* p. 260.

(51) A. DÍEZ MACHO, *Historia de la Salvación,* Madrid (1968), pp. 115 ss. Compárese P. BEAUCHAMP. "Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse", *Biblica* 45 (1964), pp. 491-526; y H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und Ihre Bedeutung,* Münster (1938); R. SCHÜZ, *Les idées eschatologiques dans le livre de la Sagesse,* París (1935).

(52) Véase las pruebas de su historicidad en ALBRIGHT, BA 36 (1973), pp. 26-32.

(53) RIEL, pp. 48-68.

(54) J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consecuences,* Analecta Biblica, Roma (1970), páginas 62-71; E. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse,* París (1969), pp. 237-327; LARCHER, "La doctrine de la résurrection dans l'Ancien Testament", *Vie et Lumière* (1952), pp. 11-34.

(55) *Art. cit.*, p. 261. Efectivamente G. STEMBERGER, en su libro *Der Leib der Auferstehung* [LdA], Roma (1972), no trata del libro de la Sabiduría.

(56) BOISMARD, *art. cit.*, p. 261.

(57) De todos modos, es ajeno al autor de Sabiduría probar la inmortalidad del alma con argumentos de razón, como hizo Tomás de Aquino y otros filósofos, cf. M. F. SCIACCA, *Perspectiva de la metafísica en Sto. Tomás,* Madrid, Speiro (1976), pp. 155-160; p. 156: "En la independencia del alma de su cuerpo, por lo que toca a las facultades cognoscitivas, y en su espiritualidad, va implícita su inmortalidad". Sobre la inmortalidad en Sabiduría, cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament,* II, Tournai (1956), pp. 71-74.

(58) Cf. A. M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament,* Leiden 1970, pp. 15-30; J. T. MILIK, *Biblica* 32 (1951) pp. 393-400; *Revue Biblique* 65 (1958) pp. 70-78; M. GIL, *Tarbiz* 38 (1967 ss.) pp. 323-330.

(59) Esta parte final griega ha sido conservada por un papiro en parte en la Colección de Chester-Beatty y en parte en la Universidad de Michigan, y ha sido ed. por CAMPBELL BONNER, *The Last Chapters of Enoch in Greek,* Londres (1937). Véase la edición de M. BLACK, *Apocalypsis Enoch Graece,* Leiden (1970).

(60) R. H. CHARLES editó *The Ethiopic Version of Enoch,* Anecdota Oxoniensia, Semitic Series II, Oxford (1906). Véase la traducción francesa de M. MARTIN, *Le Livre d'Henoch, traduit sur le texte éthiopien,* París (1906). También hay traducción francesa en MIGNE, *Diccionario de los Apócrifos* I, París (1865) col. 393-514. Véase J. T. MILIK, "Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumran", *Harvard Theological Review* 64 (1971) pp. 303-378. P. GRELOT, "Hénoch et ses Écritures", *Revue Biblique* 82 (1975) pp. 481-500 (Son anteriores a la revuelta macabea el *Libro astronómico* y el de los *Vigilantes;* del 164 a. C. el *Libro de los sueños.* La *Epístola de Henoch* (91,1-11.18-19; 92; 94-105) serían del siglo I a. de Cristo; de esta misma época sería el *Apocalipsis* de las Semanas (1 Hen 93,1-10; 91,10-17). *Jubileos* sería del 135-110 a. de Cristo). E. Ullendorf ha estado preparando la edición crítica del Enoch etiópico. A. KAHANA, *Ha-Sĕfarim ha-ḥiṣonim,* Tel-Aviv (1960) ha publicado una traducción en hebreo moderno. J. T. MILIK ha publicado y comentado *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4,* Oxford (1976).

(61) *Psyjai.* MILIK, *ob. cit.*, p. 54: "La supervivencia beatífica de los hombres justos es así esencialmente espiritual; concierne únicamente a sus almas y espíritus" (1 Hen 103, 3-4); "Las almas de los pecadores sufrirán eternamente" (1 Hen 102, 11 y

103, 7-8). Pero el autor parece hablar de la resurrección de los justos en 1 Hen 91, 10 y 92, 3.

(62) *Pneumata.*

(63) *Psyjai.*

(64) RIEL, p. 123. La interpretación de Stemberger (LdA, pp. 27-51) de la antropología y escatología de 1 Henoch no coincide en bastantes puntos con la que hemos dado y con la que dan Nickelsburg, Boismard, R. H. Charles, Milik y otros. No distingue suficientemente las ideas de las diversas partes de que se compone el libro. A pesar de atenuaciones que introduce en su afirmación (que en todo el libro de Henoch se sigue pensando al hombre esencialmente como en la Biblia (A. T.), como algo corporal), estas atenuaciones son insuficientes respecto a 1 Henoch 91-105. Es insuficiente confesar (LdA, p. 505) que en los caps. 91-104 ya se transparenta lo problemático de la concepción del hombre como ser corporal, y que esto se manifiesta aún más claramente en el cap. 108, que parece ser un añadido posterior, capítulo de ascética, de cierta desvaloración de la vida de este mundo, sin llegar al desprecio griego del cuerpo en beneficio del alma. También es insuficiente afirmar que en los caps. 91-104/108 aun los muertos son concebidos corporalmente "aunque con mucha más reserva que en otros lugares". Stemberger no valora adecuadamente que en "el libro de los vigilantes" (caps. 1-36), los ángeles, los vigilantes, son espíritus vivos e incorruptibles y que, arrojados al infierno, sufren como espíritus en el lugar de fuego. Lo que implica que el lugar no determina forzosamente, como en sus análisis parece señalar dicho autor, la naturaleza de la persona: no determina que sea esencialmente corporal. Por lo demás, esos espíritus vigilantes, al unirse con las hijas de los hombres, engendran a los gigantes. Estos gigantes, concebidos de ángeles y mujeres de carne, son espíritus y carne; pero son llamados constantemente "espíritus" (cf. Henoch, capítulo 15); después de haber sido matados, "los espíritus (de los gigantes) saldrán de las almas de su carne" (cap. 16, 1). En estos gigantes aparece claramente el dualismo griego de alma = espíritu, y cuerpo. En 98, 10 se dice de los hombres malos que "sus espíritus serán arrojados al horno del fuego"; "En oscuridad, en cadenas, en llamas ardientes, de grave juicio (= castigo) entrarán vuestros espíritus" (de los malos) (cap. 103, 8). En suma, la exégesis de Stemberger que, aun en la parte final del libro de Henoch, quiere ver en la constante mención de espíritus de buenos y malos el hombre con su corporeidad, no parece en modo alguno convincente.

El libro de Henoch, pues, atestigua en algunas de sus partes la antropología dualista griega: del hombre como alma y cuerpo. Las almas de buenos y malos van al otro mundo.

En los caps. 37-71, la parte más reciente del libro, se habla de la resurreción corporal de los justos, para vivir en esta tierra transformada. También de los caps. 1-36 se desprende la resurrección "corporal", probablemente de los justos, en la tierra (LaA, p. 50).

(65) RIEL, p. 136. Cf. 4 QEn[e] 1 XXII- Hen 22, 3-7: "3... las almas *(nfsht)* de todos los hijos de hombre. Y he aquí que estos son los pozos para su lugar de encarcelamiento; han sido hechos de esta manera hasta el día en que sean juzgados y hasta el tiempo del Día del Fin, del Gran Juicio que se les hará. 5. Allí vi el espíritu *(ruaḥ)* de un hombre muerto que acusaba; su lamento subía al cielo, gritando sin cesar y acusando... 6 Rafael, el vigilante y santo... me dijo: (Es el espíritu que salió de Abel a quien mató Caín...)" (MILIK, *ob. cit.*, p. 229 s.). Rafael es el arcángel que guarda las almas en el sheol, MILIK, *ob. cit.*, páginas 229-231.

(66) RIEL, pp. 136 ss.

(67) CHARLES, *ob. cit.*, p. 218 ss.

(68) Cf. la edición del texto griego y traducción francesa por J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, París (1911). Tiene en cuenta las variantes del texto siríaco; A. M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes*, pp. 60-69; texto siríaco editado por R. HARRIS-A. MINGANA, *The Odes and Psalms of Solomon*, 2 vols., Manchester-Londres (1916 y 1920); J. SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Salomos.* Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des Vorchristlichen Jahrhunderts, Leiden (1974).

(69) *Ptoma.*

(70) *Anastésetai.*

(71) *Apoleia.*

(72) "Visita" puede significar en hebreo "castigar" o "premiar".

(73) *Anestésontai eis zoen aionion.*

(74) *Psoe.*

(75) *Apoleia.*

(76) *Apoleia.*

(77) *Apoleia.*

(78) *Apoleia.*

(79) RIEL, p. 134. El análisis de LdA, pp. 53-59 arrojaría los siguientes resultados, tras una exégesis a veces poco convincente: Respecto al concepto del hombre en *Salmos de Salomón,* se afirma que la antropología de este libro es un tanto vaga y general; que no aparece el concepto de "cuerpo" en el libro (p. 55); que frecuentemente aparece *psyjé* (alma), pero en ninguna de las 25 veces que ocurre esta palabra sginifica *una parte* del hombre, sino todo el hombre o el ego. Respecto a la muerte, no se concebiría en el libro como separación del alma y del

cuerpo (pp. 55 ss.). Respecto a la resurrección, Stemberger (56-59) duda que 3, 13-16 —interpretado normalmente, según dicho autor, como texto que habla de la resurrección de los justos— hable realmente de ella; según él, probablemente se refiere a que los justos tienen una vida eterna, que nunca perderán, aunque les sorprenda la muerte: una vida semejante a la vida de que habla Juan en su evangelio. Caso de que se hable de la resurrección, en ese lugar o en otros paralelos, el autor defiende que sería a una vida en esta tierra, del hombre "corporal", no a una vida en el Cielo. A nuestro parecer este autor no pondera adecuadamente el significado del Salmo 14, 6 que afirma "*heredar* (los impíos) el sheol, las tinieblas y la perdición, y que no se los encontrará en el día de la misericordia (reservada) a los justos; y que los justos *heredarán* la vida en la alegría". Si heredarán la vida es que aún no la tienen. Nuestra opinión es que no se puede aclarar, dada la vaguedad de esta obra, si la resurrección, expresada en Sal 3, es del cuerpo, del espíritu o del hombre entero; y si es en la tierra, como pretende Stemberger, o en el cielo. El tema del juicio es importante en los *Salmos de Salomón,* y el tema del juicio de los hombres en general, difícilmente, en la época en que estos Salmos fueron escritos, podía circunscribirse a juicio (= retribución) de los justos en esta vida, sobre todo cuando el juicio (retribución) de pecadores y justos se pone en contraste, y el juicio de los pecadores consiste en la perdición en el sheol. Preferimos, en conclusión, la interpretación que hemos dado en el texto, siguiendo a Nickelsburg, a la que leemos en LdA. El que *psyjé* se emplee para significar a todo el hombre, puede ser un caso corriente de sinécdoque.

(80) 1 Hen 22 establece resurrección y juicio para aquellos pecadores que no hubiesen purgado suficientemente en vida sus pecados, cf. RIEL, p. 137.

(81) Cf. A. DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées,* Paris (1939); M. HADAS, *The Third and Fourth Books of Maccabees,* New York (1953).

(82) RIEL, p. 110.

(83) "Las ideas platónicas relativas a la escatología individual se reiteran no sólo en Sab 1, 9 (*sic,* leer 9, 15), sino también en los caps. 102-104 de 1 Henoch, en el libro de los *Jubileos,* y mucho más claramente aún, en el *4 Libro de los Macabeos,* cuyas afinidades platónicas nadie discute hoy día", BOISMARD, *art. cit.,* p. 261.

(84) CHARLES, *Pseudoepigrapha...,* pp. 678-685.

(85) Cf. M. DE JONGE, *Testamenta XII Patriarcharum,* Leiden II (1964); cf. A. M. DENIS, *ob. cit.,* p. 49-59; Cf. J. BECKER, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, Leiden* (1970), admite un texto original griego,

ampliado por el judaísmo helenista, y finalmente redactado por cristianos. El texto original (200-170 a. C.) no contendría referencias a la resurrección, que serían del segundo estadio de la evolución del texto (170 a. C. - siglo I d. C.): algunas de estas referencias a la resurreción serían judías; *ob. cit.*, pp. 325 ss.; 373-376. Cf. también R. H. CHARLES. *The Testament of the Twelve Patriarchs,* translated from the Editor's Greek Tex, Londres (1908).

(86) CHARLES, *Pseudoepigrapha,* p. 359. En este texto no queda claro si se resucita en el cielo o en la tierra.

(87) CHARLES, *ob. cit.,* p. 324.

(88) CHARLES, *ob. cit.,* p. 332. La resurrección aquí se da en la tierra, cf. LdA, p. 66.

(89) Se encuentra al final de las ediciones de la Vulgata; edición crítica de L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras* (IV Esdras), París (1938); otra edición por B. VIOLET, *Die Ezra-Apokalypse* (IV Ezra), I Teil: *Die Überlieferung,* Leipzig (1910); II Teil: *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt,* Leipzig (1924).

(90) 4 Esdras habla de un juicio final y de la resurrección universal que le precederá. 1 Henoch, en cambio, supone, como hemos visto, que los pecadores que ya purgaron en esta vida, no resucitarán.

(91) STEMBERGER, LdA, p. 84, resume así la escatología de *4 Esdras:* "Enseña una resurrección corporal sobre una tierra renovada, el paraíso, y la ciudad hasta entonces invisible, después de haber ido a parar los pecadores al infierno. La manera de expresarse del autor no es totalmente lógica, porque por una parte aún retiene expresiones de escatología tradicional, y por otra ya presenta una nueva imagen del hombre; entiende la muerte como separación del cuerpo y el alma. La resurrección aún no es directamente reunión de almas y cuerpo, pero se acerca a esta concepción". Las almas, aunque separadas de cuerpo en cámaras, no estarían totalmente desprovistas de corporeidad; las de los pecadores vagan en torno a las cámaras sin poder entrar. Las cámaras no son la sepultura ni el sheol (p. 82). Como en los últimos caps. de *1 Henoch, 4 Esdras,* valora negativamente el cuerpo, aunque lo considera obra de Dios (p. 81).

(92) P. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch,* Introduction, traduction du Syriaque et Commentaire, 2 vols., París (1964); M. Kmosko, ed. del texto siriaco y traducción en *Patrologia Syriaca;* A. M. DENIS, *Introduction...* pp. 182-186; J. HADOT, "La datation de l'Apocalypse syriaque de Baruch", *Semitica* 15 (1965) p. 79-95. *2 Baruch* es traducción siriaca (casi toda en un sólo ms.), traducción del griego, a su vez versión de original semítico. La obra inspirada en otras fuentes, vg. 4 Esdras, Pseudofilón *(Liber*

Antiquitatum Biblicarum), en la Escuela de R. Aqiba; probablemente en R. Jehoshua ben Hanania, discípulo de R. Yoḥanan ben Zakkai, fue escrita hacia el 90-100 d. C.

(93) Cf. CHARLES, *ob. cit.*, p. 508.

(94) En el cap. I de Apocalipsis Cristo juzga; también en Jn 5, 19-30 el poder de juzgar y de resucitar ha sido dado por el Padre a Cristo, quien congregará según Mt 25, 32 a todos los hombres para el juicio. Cf. SEIDENSTICKER, *ob. cit.*, p. 42.

(95) TB, *Sanhedrín* 92b; sobre todo esto cf. SEIDENSTICKER, *ob. cit.*, p. 42.

(96) Véase A. DÍEZ MACHO, "Un segundo fragmento del Targum palestinense a los profetas", *Bíblica*, 39 (1958) p. 201 ss.

(97) Esta haggadá de los efraimitas se encuentra ya en la *Mekilta de Rabbí Ismael.*

(98) El libro IV de los *Oráculos Sibilinos*, escrito hacia el año 80 d. de Cristo, enseña la destrucción de todo viviente por cataclismo de fuego que abrasará toda la tierra y aniquilará la raza humana. Tras este desastre, Dios mismo dará forma de nuevo a los huesos y cenizas humanos, y resucitará de nuevo a los mortales tal como eran antes. "Entonces, el mundo será juzgado. Los impíos serán llevados debajo tierra, al oscuro Tártaro, a la gehenna; en cambio, los buenos, tantos como fueron los malos, vivirán sobre la tierra cuando Dios les dé aliento, vida y gracia a la luz del sol" (J. GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig (1902) IV, 173-190, p. 101 ss.).

(99) Cf. R. A. FISCHEL, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy*, Leiden (1973) pp. 40 ss. y p. 133, nota 51.

(100) Talmud de Jerusalén, *Ḥagiga* 77b, *Rut Rabba* 6, 4 a 3, 13.

(101) Talmud de Jerusalén, *ibid.;* cf. FISCHEL, *ob. cit.*, p. 35.

(102) Cf. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti* 1, *Génesis ad locum;* FISCHEL, *ob. cit.*, pp. 36-50.

(103) Cf. FISCHEL, *ob. cit.*, pp. 1 ss.

Más bibliografía sobre la resurrección en el Antiguo Testamento:

FR. FESTORAZZI, "Speranza e risurrezione nell'Antico Testamento", en *Resurrexit*, edit. por E. Dhanis, Actas del Simposio Internacional acerca de la Resurrección de Jesús, tenido en Roma. Roma (1974) pp. 5-30; E. HÄNCHEN, "Auferstehung im Alten Testament", en *Die Bibel und Wir*, Tubinga (1968) pp. 73-90; A. T. NIKOLAINEN, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube.* Darmstadt (1970); K. SCHUBERT, "Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der

nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit", *Biblische Zeitschrift* 6 (1962) pp. 117-214; G. STEMBERGER, "Das Problem der Auferstehung in Alten Testament", *Kairos* 14 (1972) pp. 271-290.

PARTE II: ANTROPOLOGÍA DEL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO

La antropología bíblica del Antiguo Testamento no casa del todo, si exceptuamos la del libro de la Sabiduría, con la antropología griega que rige nuestra concepción del hombre. Cuando los judíos de Alejandría, en el siglo II a. de Cristo, tradujeron al griego la Biblia hebrea, tuvieron que trasladar términos antropológicos hebreos a términos griegos, que no significaban exactamente la misma cosa. Por ejemplo, tradujeron *néfesh* del hebreo por *psyjé* (alma) del griego: para los griegos *psyjé* es el alma, distinta del cuerpo e inmortal por naturaleza; para los hebreos *néfesh* significa vida, soplo, garganta, etc., diversas cosas muy distintas. Como la Iglesia adoptó como Biblia propia la versión de los LXX, y utilizó en la composición del Nuevo Testamento su terminología antropológica, equívoca, inadecuada, es obligado usar de cautela, para no atribuir a términos antropológicos del Nuevo Testamento acepciones que no corresponden al significado hebreo subyacente.

Además, los autores del Nuevo Testamento son judíos, y es lógico que piensen y se expresen con mentalidad antropológica semita, aunque utilicen términos griegos de diverso contenido sémico. Es claro que con idénticas palabras pueden expresarse distintos conceptos.

El problema de semántica, que planteamos, se complica en el Nuevo Testamento, pues, cuando la Buena Nueva fue pregonada o escrita, estaba muy difundida en Palestina la concepción antropológica de los griegos. La interferencia de dos antropologías distintas —hebrea y griega— era inevitable.

Estas y otras razones obligan a examinar de propósito la antropología hebrea en Antiguo y Nuevo Testamento, y las interferencias producidas por la introducción de la antropología griega. Sin una sólida plataforma antropológica, la lectura y comentarios de textos resurreccionistas del Nuevo Testamento puede zozobrar y hundirse en el error.

I. ANTROPOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO HEBREO EN GENERAL

1. Antropología imperfecta.

Muy imperfecta: en todo el Viejo Testamento no hay palabra hebrea, fuera de *gĕwiyyah* (poco usada), que corresponda exactamente a lo que los griegos, o nosotros tras ellos, entendemos como cuerpo. La palabra "cuerpo", *soma* de LXX, traduce nada menos que doce palabras hebreas distintas (1). Voz hebrea de sentido similar a "cuerpo" es *basar* que la LXX traduce 143 veces por *sarx* (carne) y 21 veces por *soma* (cuerpo).

Las razones de esta imperfección de la antropología hebrea son múltiples: los hebreos emplearon una única

palabra, *basar,* para lo que griegos y nosotros empleamos dos, "carne" *(sarx)* y "cuerpo" (carne organizada, *soma*), porque los hebreos no distinguían, como la filosofía aristotélica, materia y forma, carne (materia) y cuerpo (forma).

Y la razón de que los hebreos se sirvan de casi todas las partes del cuerpo humano mencionadas en la Biblia hebrea (unas ochenta) para significar todo el cuerpo, y la razón de que utilicen diversas partes del cuerpo para designar las mismas funciones físicas o psíquicas, está en que, contrariamente a los griegos, los hebreos no cuidaban de contraponer lo uno a lo múltiple: no oponían el cuerpo a sus partes, ni unas partes a otras. *A los hebreos,* nótese bien, *no les importaba* la anatomía o fisiología del cuerpo, *lo que es en sí el hombre, sino lo que es en relación con Dios.* De ahí deriva el caos de la anatomía y fisiología del cuerpo en la Biblia. Los hebreos, por la misma razón, porque no les interesaba, tampoco distinguieron alma y cuerpo con esa exactitud y precisión que caracteriza al pensamiento griego, analítico, científico; sino que pensaron al hombre sintéticamente, acentuando la unidad de sus componentes. En el análisis griego, el cuerpo no es lo esencial de la persona; sin embargo, "el concepto hebreo de la personalidad es el de cuerpo animado, no el de un alma encarnada" (2). Hoy es corriente definir como unitaria a la antropología hebrea con frases como las que siguen: los hebreos podrían expresarse de esta manera: No *tenemos* un cuerpo; *somos* un cuerpo. Somos carne-animada-por-un-alma, siendo el todo concebido como una unidad psicofísica: "El cuerpo —ha dicho Pedersen queriendo reflejar el pensamiento hebreo— es el alma en su forma exterior" (3). No hay ningún indicio de que para los hebreos el "alma" sea la personalidad esencial ni de que el "alma" *(néfesh)* sea inmortal, mientras que la carne *(basar)* es mortal. El alma

no sobrevive el hombre, simplemente desaparece, derramándose con la sangre (4).

2. Antropología "primitiva", sintética, unitaria, un tanto despreocupada del análisis o despiece científico del hombre.

He aquí como describe un asiduo informador de estas páginas, el dominico padre Boismard, la imperfecta antropología semítica: "Los semitas no distinguían el alma y el cuerpo en el sentido platónico o cartesiano de los términos; como todos los "primitivos" sólo concebían al hombre en su unidad psicofísica. Dicho en otras palabras: para ellos, toda la vida psíquica del hombre (pensamiento, voluntad, sentimientos, conciencia) era sólo una emanación de su ser físico. Y cuando el hombre muere, como sus órganos físicos se corrompen en la tierra, no puede ya ni pensar ni querer ni sentir. El esqueleto, que queda, le da únicamente la posibilidad de subsistir como forma impersonal, perdida para siempre en las tinieblas del sheol, 'en la región del polvo'. De este modo se comprende lo que para Daniel (Dan 12, 2) representaba la resurrección: no como la concebimos hoy día, el hecho de que el alma inmortal encuentre otra vez su cuerpo, sino el retorno del hombre a la vida consciente y personal. Esto implica, primeramente, una especie de recreación por Dios de los órganos físicos del hombre (cf. Ez 37, 1-10); después, y sobre todo, un despertar de su vida psíquica: su inteligencia, su voluntad, sus sentimientos, toda su personalidad. El hombre dormía como una sombra en la región del polvo, *privado de toda vida;* su resurrección es una re-creación de su ser físico, que posibilita el despertar de su vida psíquica" (5). Esta descripción es representativa de la antropología unitaria hebrea tal cual hoy circula

por el mercado de las ideas. Más adelante la someteremos a crítica.

En esta concepción obvia y elemental del hombre, en la que el cuerpo, lo tangible, es tan esencial, el aliento o hálito vital, llamado en hebreo *nĕshamah, ruaḥ* o *néfesh,* no es el equivalente exacto de lo que entendemos por "alma" en nuestra mentalidad griega; es, frecuentemente, el aliento que Dios da y el hombre vive, que Dios retira y el hombre muere. Este aliento, que a veces lleva en hebreo el nombre de *néfesh,* no se ha de traducir por "alma", y si se traduce por tal término, no se ha de entender "alma" como ordinariamente lo entendemos, como la parte espiritual e inmortal del compuesto humano. Ese hálito vital, ese *néfesh* en sentido de hálito vital, no es inmortal, no sobrevive al hombre, desaparece, se derrama con la sangre, según una concepción hebrea muy antigua (6).

3. El tratamiento analítico del hombre se impuso entre los judíos con la filosofía griega, tardíamente.

Concepción tan "primitiva", tan poco analítica de lo que es el hombre, se prolonga todo a lo largo del Antiguo Testamento. Hay que llegar a Daniel 7, 15 ("el espíritu metido en la vaina del cuerpo"), o sea, al siglo II a. de Cristo; al libro de la *Sabiduría,* escrito poco antes de la era cristiana; al libro de *1 Henoch* (Henoch etiópico) en los caps. 102-104, y al libro de los *Jubileos* y al *4 de los Macabeos,* para saludar la antropología griega a que estamos acostumbrados: el hombre compuesto de alma y cuerpo, siendo el alma espiritual e inmortal. Y hay que llegar a nuestros días para topar con fervientes entusiastas de tan "primitiva" concepción del hombre, que quieren adoptar en sustitución de la antropología griega de *Sabiduría.*

El que los hebreos no tuviesen idea del alma tan bien cortada como la filosofía griega, el que sólo en el siglo II a. de Cristo aparezca documentada entre ellos con diafanidad esta creencia, no quiere decir nada más que la revelación de la Biblia es progresiva, que poco a poco Dios va revelando, en este caso valiéndose de la filosofía griega, las verdades que quiere comunicar a los hombres. Hasta esa misma época Dios no había revelado lo que acaece detrás de la muerte, la retribución de buenos y malos. Buenos y malos van al mismo lugar, al sheol, algo así como el *hades* de los griegos, y allí se los representan como sombras, como *refaim,* "los débiles", los hombres con una vida ínfima, muy debilitada, con conciencia muy disminuida.

El Antiguo Testamento, hasta sus últimos libros, continúa expresándose con su antropología "primitiva", con su visión vaga del más allá; que el hombre al morir va al sheol, a juntarse con sus padres, a ser una sombra.

4. La imperfección de la antropología hebrea en un ejemplo.

Esta concepción imperfecta de los hebreos acerca de lo que es el hombre y de su destino eterno, justifica frases del Antiguo Testamento, que serían escandalosas sacadas de su contexto natural, la antropología hebrea. Me refiero a ciertas frases de *Qohélet* o Eclesiastés, libro crítico, como es sabido, de ciertos presupuestos del judaísmo, como el de la retribución adecuada en esta vida, el de la elección especial de Israel contrapuesto a otros pueblos, etcétera. El sabio que escribió este libro hacia el siglo III a. de Cristo, a guisa de ejemplo dice: Ecl 3, 19: "La suerte de los hijos del hombre y la suerte de las bestias es una misma para ambos; cual la muerte de uno, así es la muerte del otro; un mismo hálito *(ruaḥ)* tienen todos;

y no existe ventaja alguna del hombre sobre la bestia, pues todo es vanidad.[20] Todo camina a un mismo paradero, todo procede del polvo y todo retorna al polvo.[21] ¿Quién sabe si el hálito *(ruaḥ)* de los hijos del hombre sube arriba y el hálito de las bestias desciende abajo hacia la tierra?"

Es claro que Qohélet no ha tenido revelación de lo que pasa después de la muerte; y claro, también, que al hálito vital *(ruaḥ)* no lo considera espiritual e inmortal. El hálito es lo que da al cuerpo pálpito, respiración, la vida corporal. No tiene nada que ver con el alma, tal cual nosotros la entendemos.

5. Imperfección fundamental de la antropología hebrea: describir al hombre no tanto por lo que es en sí cuanto por su relación con Dios.

La anterior descripción general de la antropología hebrea y de sus diferencias con la antropología griega, quedaría incompleta si no añadiéramos una diferencia importante, respecto al principio de individuación. Individuación es aquello que hace que un individuo sea distinto de otro. Según los griegos, lo que individualiza es el *soma,* el cuerpo, la materia orgánica (no la *sarx*). Santo Tomás pondría el principio de individuación fuera del alma, pues supone que todas las almas son iguales; lo pone en el cuerpo, en la "materia signata quantitate". Los hebreos en cambio, aunque también consideraban al cuerpo como principio de individuación, principio de separación, sobre todo subrayaban que era principio de sociabilidad, el vínculo del hombre con sus semejantes, con la naturaleza y con el cosmos; según J. A. T. Robinson sería principio no de individuación sino de incorporación al otro, fundamento de la personalidad corporativa. La individualidad estaría en la vocación de Dios a cada in-

dividuo y en su respuesta personal, en la responsabilidad individual (7): los hombres se diferenciarían, no por lo que son, sino por su respuesta a Dios.

6. Muestras de dicotomía en la antropología hebrea.

Hemos subrayado lo que distingue la antropología hebrea de la griega. Aun pudiéramos añadir que la primera es dinámica (el hombre va haciéndose) y la segunda estática. Seguidamente señalaremos lo que de alguna manera las asemeja.

Los hebreos consideraban que los muertos descendían al *sheol* (7*), un subterráneo que mencionan cerca de 65 veces el texto hebreo y 20 veces los libros griegos del Antiguo Testamento. Era el domicilio de todos los muertos (Job 30, 23); grandes o pequeños, muertos en una parte u otra, allí tienen todos su morada. El sheol tiene un apetito insaciable, traga a todos los vivientes (Prov 1, 12; 27, 20; 30, 15).

El sheol es distinto del sepulcro (1 Sam 5, 14; Hab 2, 5). La expresión corriente, "fulano murió y fue reunido a sus antepasados", supone que una cosa queda en el sepulcro y otra se reúne a los antepasados en el sheol. Abraham es enterrado en la cueva de la Makpela en Hebrón (Gen 25, 6-10), y sus antepasados mueren y son enterrados en Ur de los Caldeos. Sin embargo Abraham "se reunió con sus antepasados", no en el sepulcro sino en el sheol. José pide que se le entierre en la Makpela, y sin embargo asegura que al morir se reunirá a su pueblo (Gen 49, 29.32).

Se reúnen, pues, no los despojos del cuerpo que pudren en sepulcros distanciados, sino algo que es el hombre y que no llamamos "persona" porque los hebreos no tienen este concepto de la filosofía griega.

Otro ejemplo: Jacob quiere descender junto a su hijo José en el sheol (Gen 37, 35); evidentemente no quiere que su cadáver vaya a juntarse con el de su hijo al estómago de una fiera, que Jacob piensa lo ha devorado.

Por consiguiente, en la misma antropología hebrea hay una cierta dicotomía, un cierto dualismo antropológico como más adelante se dirá. Los que bajan al sheol se llaman *refaim,* palabra derivada, al parecer, del verbo *rfh,* ser débil; son los habitantes del sheol "los debilitados" (Job 26, 5; Is 14, 9-20; 26, 19; Prov 9, 18). Pero jamás a estos habitantes del sheol, llamados muertos, se les denomina "almas" *(nĕfashot)* o espíritus *(ruḥot).*

En 2 Mac 15, 12-13 Judas Macabeo ve en un sueño a Onías III, difunto, "extendiendo sus manos oraba por toda la Comunidad de los judíos"; después vio a un hombre distinguido, de pelo blanco, con dignidad, rodeado de majestad admirable y magnífica. De él dijo Onías: "Este es el que ama a sus hermanos, el que ora mucho por el pueblo y la ciudad santa, Jeremías el profeta" desde siglos difunto. Este sueño patentiza ideas acerca de la vida de los muertos en la ultratumba.

7. Clara dicotomía, alma y cuerpo, en un libro inspirado. La exégesis no puede desentenderse del alma separada.

Hay que esperar la ayuda de la filosofía griega, que penetra por el libro de la *Sabiduría,* para encontrar la mención de "almas" al estilo griego. Sab 3, 1: "Las almas *(psyjai)* de los justos están en manos de Dios"; 3, 13: "Obtendrá fruto en la visitación de las almas". El libro de la Sabiduría habla también de la eternidad o *azanasia,* 3, 4; 8, 13.17; 15, 3. En este libro el dualismo antropológico hebreo incipiente se torna verdadera dicotomía griega.

De esa antropología helenística de la parte primera del libro de la *Sabiduría,* tratamos en la primera parte del presente libro. La dicotomía griega en dicho libro es innegable. Aquí sólo debemos recordar: a) que el libro de la *Sabiduría* es un escrito inspirado, como el resto de la Biblia; pertenece al canon judío alejandrino, y por eso es libro "deuterocanónico", y no le reciben en su canon judíos y protestantes. Deuterocanónico no significa que no sea libro inspirado. Para los católicos es un libro de la Biblia con plena ciudadanía; y su antropología, aunque de origen griego, es tan respetable como la antropología hebrea. En punto a definir lo que es el hombre en sí mismo, más respetable, porque la antropología hebrea no define tanto al hombre en sí, cuanto sus relaciones con Dios o el mundo. No podemos aceptar una antropología y desechar otra; en realidad son complementarias; b) la antropología griega entró en el libro de la Sabiduría y en otros escritos pseudoepígrafos del judaísmo palestino y helenístico, como también dejamos asentado en la primera parte del libro. Probablemente en Dan 7, 15.

II. SIGNIFICADO DE TÉRMINOS USUALES EN LA ANTROPOLOGÍA HEBREA

A: CARNE

1. Cuatro acepciones distintas de la palabra "carne" en el Antiguo Testamento.

Después de esta vista general de la concepción hebrea del hombre comparada con la griega, pasamos a detallar las acepciones que tienen en la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, términos básicos de la antropología, como son "carne" y "cuerpo", "alma" y "espíritu".

"Carne", *basar* en hebreo, *sarx* en griego.

De las 273 veces que el Antiguo Testamento emplea esta palabra, 104 veces es carne de animales; el resto carne humana.

a) Una acepción de *basar* en el Antiguo Testamento es, pues, la carne de animales vivos o sacrificados. Acepción muy frecuente, particularmente en Levítico: carne de animales asada, carne para comer. A veces es carne humana, opuesta a otras partes del cuerpo, como piel, huesos, nervios (Jon 10, 11); o es el miembro de hombres o animales.

b) Otra acepción es la de "cuerpo": la parte visible del cuerpo, todo el cuerpo, o la persona entera, el yo (Sal 119, 120) (8).

c) También puede significar parentesco por lazos de familia natural, de clan, de humanidad, incluso por participación en la vida; así "toda carne" *(kol basar)* puede significar la humanidad entera o la humanidad incluidos los animales (Gen 6, 17 y 9, 16 ss.).

d) Finalmente entra en su área semántica la acepción de hombre débil, ya en su natural por contraposición al Fuerte que es Dios, ya débil moralmente, en su conducta. También en Qumrán 1 QM 12, 12 se menciona la "carne de pecado"; y en 1 QM 11, 9 la "carne de iniquidad", al estilo de Pablo. En esta acepción "carne" es lo contrario de "espíritu" (Is 31, 3) (9).

2. Poco a poco se afianza primero el dualismo cósmico (mundo de los espíritus y de la carne), después el dualismo en el hombre (espíritu y carne).

La LXX evita asociar la palabra "carne" *(sarx)* a la sexualidad; y lo que es más importante, prepara el ca-

mino para la división del cosmos en dos esferas, la de los espíritus y la de la carne. Así la expresión hebrea "el Señor de los espíritus de toda carne" (Num 16, 22; 27, 15) se traduce en la LXX por "el Señor *de los espíritus y de toda carne*" (10). LXX en Ez 10, 12 evita la expresión "carne de los querubines" (11).

Los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento acentúan el dualismo cósmico, vg. en Est 4, 17: "rey carnal y rey de los dioses", y anuncian un dualimo antropológico, de carne y espíritu; vg. en *Salmos de Salomón* 16, 14 la vida terrestre se la llama vida en la carne *(en sarki);* en Jud 10, 13 se expresa la idea del hombre con dos vocablos distintos, "carne" *(sarx)* y "espíritu" *(pneuma):* los dos pueden significan por sinécdoque el hombre entero, mas el autor ya considera que ambas cosas son atributos del hombre, y que no le pueden describir perfectamente si no mencionan los dos conceptos (12).

El dualismo antropológico se hace tanto más explícito e insinuante cuanto los libros están más helenizados. Ya hemos mencionado el de la Sabiduría. En él la sexualidad se hace sospechosa; así en Sab 7, 1 ss., el hombre nace de "*sperma*" y del "*placer*" en el seno de la madre, y después se le añade el "espíritu" *(pneuma)* de sabiduría. En 4 Mac 7, 13 el hombre se compone de carne, nervios, músculos, y del espíritu *(pneuma)* de la razón (13).

Los *Apócrifos* y *Pseudoepígrafos* del judaísmo llevan adelante la tendencia iniciada en LXX a distanciar esfera de Dios y esfera de criaturas. Por ejemplo, en determinados pasajes de 1 Henoch se potencia la unicidad de Dios, contraponiéndole los ángeles y el hombre. En la sección de los ángeles vigilantes aparecen estos espíritus, "santos y eternamente vivos", manchados con la sangre de las mujeres con las que se mezclaron; los gigantes, frutos de la unión, son hijos de los espíritus y de la carne (1 Hen

15, 5). 1 Hen 106, 17 (texto griego) describe a los gigantes como "no semejantes a los espíritus sino carnales"; el texto etiópico dice que "los gigantes engendraron, no según el espíritu, sino según la carne" (14).

Además de asentar el dualismo cósmico (esfera de Dios y esfera de los demás seres), 1 Henoch conoce, lo hemos señalado ya, el dualismo antropológico: "Según el texto etiópico de 17, 6, sin duda original —dice E. Schweizer— el hades, morada de los muertos, es el lugar a donde va toda carne. Pero en la traducción griega se lee: '...donde no va carne alguna'. Aquí, por tanto, 'toda carne' ya no es entendida al modo semítico como designación de la humanidad, sino con significado de una substancia, con lo que el sentido de la traducción ha cambiado. Para el traductor el hades es ya una esfera distinta de la esfera de la carne. Al morir (el hombre) se deshace de su carne. 1 Hen 102, 5 vuelve a decirlo expresamente. 'Las almas *(psyjai)* van al hades, pero el cuerpo de carne *(soma tes sarkos)* caracteriza el tiempo terrestre' " (15).

El dualismo cósmico, la distinción de la esfera de los espíritus y la de los seres carnales, aflora con nitidez en *Jubileos*, y cada vez más, a medida que los Pseudoepígrafos se hacen más recientes. En 4 Esd 1, 37 se dice que a Dios no se le puede ver con los ojos de la carne, sino con el espíritu, expresión a la vez del dualismo cósmico y del antropológico. "Cada vez más se va imponiendo la concepción del hombre, ser compuesto de carne y espíritu; al lado de los miembros que pertenecen a la carne, aparece al espíritu *(pneuma)* del hombre *(Testamento de Abraham* A 20, 103, 6 ss.)... El alma se separa del cuerpo en la muerte (*Vida de Adam* 43; *4 Esdras* 7, 78, 100) (16). La antropología griega con escalpelo y bisturí va ganando

espacios en Palestina; también en esta tierra despieza al ser humano en carne y espíritu.

Los Pseudoepígrafos presentan igualmente indicios de asociación de carne y pecado (17), lo que delata la concepción pesimista griega del cuerpo.

Más adelante volveremos sobre el tema del dualismo antropológico.

3. Dualismo griego sin rebozo en Flavio Josefo; la antropología de Qumrán.

Según Flavio Josefo (18) el alma *(psyjé)* se separa de la carne *(sarx)* en el momento de la muerte. Al quedar libres de los cuerpos *(somata)* perecederos y de la materia *(hyle)* que desaparece, las almas se liberan de los lazos según la carne (19). Esto es helenismo puro.

Rudolf Meyer (20) resume así el significado de "carne" en Qumrán: "Descartados los pasajes en los que la palabra "carne" tiene significado neutro, el término significa al hombre en la totalidad de su existencia de creatura, tanto como colectividad que como individuo; significa además la naturaleza mortal del hombre, su inclinación al pecado y su falta de conocimiento de las obras salvíficas de Dios y de su plan de elección... Al menos, según lo expuesto hasta ahora, no se puede afirmar que la carne pertenezca esencialmente al dominio opuesto a Dios, ni tampoco que la carne (o el cuerpo) representen una prisión del alma humana, prisión que impida al hombre tener un verdadero conocimiento de Dios o de una experiencia extática. Por el contrario, todos los indicios son que las concepciones antropológicas de la comunidad de Qumrán siguen aún las vías antiguas" (del Antiguo Testamento) (p. 40). Ni en Qumrán ni en los Targumim se encontraría la dicotomía de carne-espíritu, la dicotomía griega (21).

4. Lección para los exegetas modernos: el rabinismo prefirió la antropología griega a la hebrea.

La antropología del judaísmo reflejada en los Midrashim tannaíticos, halákicos y haggádicos, y en los Talmudim, según R. Meyer, por una parte continúa la antropología monística tradicional, carne significando todo el hombre, etc., por otra introduce novedades como la expresión "carne y sangre" en sentido de "hombre", y, como la substitución de "carne" por *guf,* que significa espacio hueco, cavidad, *cuerpo,* y también persona. Los rabinos fariseos aceptaron de su ambiente oriental y helenístico el concepto de *guf* o cuerpo hueco al que viene a llenar el alma, figurada de manera corporal y personal, pero invisible a ojo humano. "El hombre es concebido (por esos rabinos) en términos de dicotomía, de modo que el alma y el cuerpo pertenecen por su esencia a dos esferas diferentes y opuestas una a otra" (22). Semejante dicotomía es clara en *Sifre* a Deut 305 sobre Dt 33, 2, texto atribuido a un tannaíta de *ca.* 200 d. C. Después de un estado intermedio, en que están separados alma y cuerpo, estado inaugurado por el juicio después de la muerte al que hace alusión un aforismo de Aqabya ben Mahalalel (23), alma y cuerpo se reunirán y serán juzgados en el juicio final (24).

La conducta del rabinismo es aleccionadora: han aceptado la antropología dualista griega, porque analiza mejor lo que es el hombre que la vieja antropología hebrea, interesada no en lo que es el hombre, sino en lo que es respecto a Dios y al mundo.

5. Cuatro significados de "carne" en Pablo.

¿Qué significa *sarx,* "carne", en Pablo, autor aficionado a su uso? Hemos dicho que su correspondencia

hebrea ordinaria es *basar,* palabra ésta algunas veces traducida en LXX por *soma,* que es término harto menos frecuente en Pablo que *sarx.* "Carne" significa en Pablo cuatro cosas distintas:

1) Como en el Antiguo Testamento el significado básico de *sarx,* como el de *basar,* es el de *carne* de animales y hombres; de animales sólo en 1 Cor 15. 39.

2) "Aunque *sarx* (carne) quiere decir substancia carnal, no ha de concebirse como la materia de la que se forme el *soma,* que como tal se opondría a ella; ni como una *parte* del cuerpo (aunque en griego técnico, el término se refiere a la parte blanda y muscular del mismo) (25). Significa más bien, *todo el cuerpo, o mejor, toda la persona considerada en su existencia externa, física*" (subrayado mío) (26). Pero la connotación de lo externo y visible del hombre, y la oposición de carne y espíritu no ha de inducirnos a creer que según Pablo carne es una parte del hombre: "Es importante insistir de nuevo en que *sarx* no significa una parte del hombre, sino todo él bajo el aspecto de la carne. De ahí que el término equivalga con frecuencia —como en el AT— sencillamente a hombre" (27). Más adelante criticaremos al autor de estas afirmaciones no tener en cuenta la sinécdoque, es decir, el uso de "carne", "cuerpo"... como *partes* significando el todo (el hombre).

3) "Carne" *(sarx)* también significa parentesco, raza.

4) Y significa hombre débil en sí mismo, débil por lo que le rodea, que está sometido a los poderes enemigos de Dios, y débil por inclinación al pecado, débil como pecador: "*Sarx* (carne) en su sentido *neutro* es el hombre que vive *en* el mundo, mientras que, en su sentido *pecaminoso,* es el hombre que vive *para* el mundo" (28). Vivir para el mundo o según el mundo es vivir *kata sarka,*

"según la carne". Carne en este sentido es el hombre en su "alteridad", en su distanciamiento de Dios, en su flaqueza, en su mortalidad (29).

La clave de la antropología de Pablo es el término *sarx* (carne), no lo es de su soteriología; la soteriología, la salvación de Dios, no puede vincularse a la *sarx* (carne), sino al *soma* (cuerpo); el *soma* (cuerpo), por ejemplo, es el que resucita, no la *sarx* (carne); por lo que el artículo del Credo "creo en la resurrección de la carne" podría formularse mejor substituyendo la palabra "carne" por "cuerpo". En el nuevo rito de la Misa decimos: "creemos en la resurrección de los muertos".

6. Significado de "carne" en otros escritos del Nuevo Testamento. En la última cena, Cristo dijo: "Esto es mi carne".

No nos vamos a detener en los evangelios sinópticos, en los que es escasa la mención de "carne" (30). Hechos 2, 26 cita el Sal 16, 8-11—: "mi *carne* descansará en la esperanza; [27] porque no abandonas mi alma *(psyjé)* en el abismo, ni dejarás que tu santo experimente la corrupción", pero Hechos entiende la "carne" de esta cita como la carne del Mesías, y el alma *(psyjé)* como Él (el Mesías). He aquí la versión de Hch 2, 31: "habló de la resurrección del Mesías: no sería abandonado en el abismo ni su carne experimentaría la corrupción". Aquí se distingue la persona, el yo, la *psyjé,* de la *carne,* que no experimentará corrupción (31).

De Juan destaquemos Jn 6, 51-58, perícopa perteneciente al discurso del pan de vida, que es un discurso eucarístico. No hay razones sólidas para considerarlo interpolación de la Iglesia, no pronunciado por Jesús. Observemos que Juan conserva el término empleado por Jesús en la última cena: "carne" *(sarx* en griego, *basar* en hebreo,

bĕsar en arameo), que después para evitar un término tan crudo, cambiaron por "cuerpo" *(Soma* en griego, 1 Cor 11, 24; Luc 22, 19; Mc 14, 22; Mt 26, 26). Observemos también la insistencia de Juan en el empleo del verbo *trogein,* "masticar", como acertadamente traduce la Biblia de Cantera-Iglesias. Es un verbo con intención sacramental, eucarística, pues, en Jn 13, 18 el evangelista cambia también el "comer" *(szíein)* del Salmo 41, 10 por *trogein* (masticar) (cf. Mt 24, 38 comparado con Luc 17, 27), y habla de beber la sangre. Véase por ejemplo: Jn 6, 54 "El que *mastica mi carne* y *bebe* mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré el último día; [55] pues *mi carne* es verdaderamente alimento y mi sangre verdaderamente bebida. [56] El que *mastica mi carne* y *bebe* mi sangre permanece en mí y yo en él". Ya se atribuyan estos vv. 51-58 a interpolación de la Iglesia, como algunos pretenden, ya sean del evangelista, ya sean de Jesús, como parece lo más probable, tenemos aquí testimonios claros de afirmación eucarística: es la Eucaristía en forma de promesa, cuyo sentido fuerte de carne y sangre es el que entendieron los discípulos, como comida tiestea, con gran escándalo, queriendo retirarse de Jesús.

Otro pasaje que puede interesar a nuestro propósito de clarificación antropológica es el de Judas v. 7 "que se entregaron a la inmoralidad y fueron tras *la carne* de otra naturaleza" (lit. "tras otra carne"), refiriéndose al deseo sexual de los sodomitas hacia los ángeles que entraron en casa de Lot. Aquí "la *sarx* es, pues, la corporeidad, diferente en el hombre y los ángeles. Es objeto de placer sexual" (32). E. Schweizer añade (33) que los ángeles, según este pasaje, tendrían una carne, o por lo menos pueden aparecer así. Con el tiempo, la esfera de los espíritus y de los seres de carne se distingue más radicalmente, y los espíritus no poseen cuerpo (34).

B: CUERPO, SOMA

1. El concepto de cuerpo, soma, es muy similar del de carne pero no idéntico.

Ya hemos adelantado que la palabra hebrea que los LXX traducen en griego por *soma,* "cuerpo", es *basar,* aunque la traducción normal es *sarx,* "carne". *Soma,* "cuerpo", efectivamente tiene los mismos significados en el AT y en LXX, que *sarx,* "carne", incluso puede indicar el hombre en cuanto distanciado de Dios y mortal; sin embargo *soma,* "cuerpo", tiene un sentido que nunca tiene *sarx,* y es el hombre abierto a Dios, al bien, a la capacidad de salvación y transformación.

2. La acepción de "cuerpo" como "persona" se extiende injustificadamente a muchos ejemplos en los que significa la parte exterior física del hombre.

Soma, "cuerpo", comprende, pues, las mismas acepciones que *sarx,* "carne": el cuerpo en sentido del exterior del hombre, Gal 6, 17: "En adelante que nadie me venga con dificultades, pues yo llevo en *mi cuerpo* las marcas de Jesús". Estas marcas son las cicatrices veteadas en el cuerpo de Pablo, por los malos tratos sufridos por Cristo.

1 Cor, 9, 27: "Abofeteo *mi cuerpo* y lo esclavizo, no sea que después de predicar a otros yo mismo quede eliminado". Aquí, cuerpo significa el cuerpo físico; aquí, Pablo *tiene* y abofetea su cuerpo; *no es* el cuerpo.

1 Cor 13, 3: "Y si entrego *mi cuerpo* para que me quemen (35). La traducción "para que me quemen", indica que Pablo tiene en vista el cuerpo físico.

Que en estos y otros ejemplos la referencia sea el cuerpo físico no cabe duda; que Pablo entiende "cuerpo" como sinónimo de la persona, como quieren R. Bultmann y Robinson (36), hay que probarlo; dado que Pablo conoce el dualismo hebreo y griego, puede entender cuerpo como distinto del alma, como parte del hombre: ¿Por qué Pablo no dice abofeteo a mi alma, entrego mi espíritu a las llamas? Una antropología unitaria como la hebrea, ¿podría vedárselo? Y si se lo veda, ¿tal antropología es tan unitaria? R. H. Grundry acaba de publicar una monografía destinada a probar que *soma*, "cuerpo", en Pablo significa únicamente el cuerpo físico. Véase más adelante.

La expresión "todo vuestro espíritu, alma y cuerpo" *(pneuma, psyjé* y *soma)* de 1 Tes 5, 23, para algunos significa una división antropológica tripartita de ascendencia griega; para Robinson (37) es enumeración no tricotómica: es un simple subrayado de que todo el hombre ha de conservarse irreprensible para la venida del Señor. Aunque sea así, ¿no emplea Pablo tres palabras distintas para representar al hombre según diversos aspectos?; ¿no secciona en el hombre tres cosas distintas?

2 Cor 7, 1: "Purifiquémonos de toda mancha de la *carne (sarx)* y del espíritu"; 1 Cor 5, 3: "Yo, ausente con el *cuerpo*, pero presente con el espíritu"; Col 2, 5: "Aunque estoy ausente en *cuerpo*, sin embargo estoy en espíritu con vosotros"; Rom 4, 19: "(Abraham) consideró su *cuerpo* muerto"; 1 Cor 7, 4: "La mujer no dispone de su *cuerpo;* igualmente el marido no dispone de su *cuerpo,* sino la mujer"; Rom 1, 24: "Dios los entregó a la impureza de deshonrar *sus cuerpos* ellos mismos": Estos y otros ejemplos sirven a Robinson para probar que *soma,* "cuerpo", aun significando el cuerpo externo o el cuerpo portador de la sexualidad, connota la persona. De 1 Cor 6, 13-20 saca una confirmación de que *soma,* al igual que

sarx, no significa meramente algo externo al hombre: no es algo que el hombre *tiene,* sino lo que el hombre *es.* En realidad *soma* sería el equivalente más aproximado de nuestra palabra "personalidad" (38).

Ante los ejemplos anteriores, sobre todo ante algunos de ellos, dejamos esta pregunta crítica: ¿Por qué no se puede intercambiar en ellos "cuerpo" por "espíritu", por "alma"? ¿No será porque no designan la misma cosa? Más adelante responderemos: no designan la misma cosa.

3. Una acepción de "cuerpo": ¿el yo relacionado con el mundo terrestre?

Robinson (39) continúa señalando que *soma* frecuentemente no es más que una perífrasis del pronombre personal, lo mismo que "carne"; y lo mismo que "carne" significa el hombre en cuanto está en el mundo, en la esfera terrestre. "Y es que, para el hebreo —continúa— (40) el cuerpo, como la carne, es lo que vincula a unos hombres con otros, y no lo que les separa como individuos". Este uso de "cuerpo" como elemento de relación con los demás, de "incorporación" colectiva, hace que algunas veces "cuerpo" se emplee en sentido colectivo, vgr. Rom. 8, 23: "Gemimos en nosotros mismos aguardando nuestra adopción como hijos, la redención de nuestro *cuerpo*"; o Fil 3, 21: "(Jesucristo) transformará nuestro cuerpo miserable": "Nos remite así a la masa entera de la naturaleza humana caída, de la que participamos como hombres" (41).

Estos asertos de J. A. T. Robinson serán pasados por el cedazo de la crítica en el apartado consagrado expresamente a cerner afirmaciones antropológicas de mucha circulación.

4. Diferencia importante de "carne" y "cuerpo" según Pablo.

La identidad semántica de *sarx* y *soma* es tanta que también "cuerpo" a veces significa una entidad sometida a potestades de pecado y de muerte, a poderes adversos a Dios; el cuerpo puede ser carne de pecado y de muerte, pero "no existe ningún indicio, por ejemplo, de que *soma* lleve en sí mismo como *sarx,* la connotación de debilidad y mortalidad, ni de que se le atribuya lo *meramente* externo como opuesto a lo espiritual, lo *meramente* humano como opuesto a lo divino; de modo que Pablo no puede referirse igualmente al vivir *kata soma* para indicar al hombre que pretende autofundamentarse en su propio ser de creatura". "*Mientras que sarx representa al hombre en su solidaridad con la creación, pero distanciado de Dios, soma representa al hombre en su solidaridad con la creación, en cuanto hecha por Dios*" (42).

"El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor y el Señor para el cuerpo" (1 Cor 6, 13). La "carne", *sarx,* y la sangre no pueden heredar el reino de Dios (1 Cor 15, 50). La "carne" no puede, pero sí lo puede el "cuerpo"; el "cuerpo" es el objeto de transformación y salvación, de redención y resurrección. Es una posibilidad que no tiene la "carne".

5. La exclusión sistemática del dualismo antropológico en el uso de "cuerpo" y "carne" por Pablo no es aceptable.

En la definición de conceptos de "cuerpo" y "carne" en Pablo que acabamos de resumir, siguiendo a Robinson, habremos podido observar que este autor nunca encuentra la dicotomía helenista de cuerpo y alma. Sólo ofrece (43) un ejemplo, 1 Tes 5, 23, en el que Pablo usa

juntos "cuerpo" y "alma", juntos, pero no en contraste. ¿Es objetiva la exposición de Robinson? Si elimina completamente de Pablo la concepción dualista, no lo creemos, pues veremos que en 2 Cor 5, 1-10 Pablo recurre a la antropología griega y lo mismo hace en la carta a los Filipenses. Como hemos señalado, si "cuerpo" y "alma" o "espíritu" no son siempre palabras intercambiables, es que quieren expresar contenidos distintos de la misma persona.

A estas observaciones y a la crítica pormenorizada que después seguirá, hay que añadir otra observación de carácter metodológico: hay muchos ejemplos en Pablo, algunos hemos señalado, en los que se entiende "cuerpo" como la "persona" en su aspecto externo simplemente, porque en otros casos "cuerpo" claramente significa, según se dice, la persona. Este método de la "coherencia" en el uso de las palabras se aviene mal con el uso libre con que los judíos, y presumiblemente Pablo, utilizaban términos ambiguos. ¿Cómo se puede afirmar que Pablo, quien, por su formación helenística y farisaica y por sus viajes, ciertamente conocía la distinción de cuerpo y alma, utiliza siempre la palabra "cuerpo" en un sentido monístico (todo el hombre)? Aunque así fuera, ¿cómo se puede excluir que a veces use la palabra "cuerpo" en doble sentido, *tartey mishma'*, uso tan corriente en el judaísmo? El tratado de Robinson y otros parecidos se fundan en el método de la coherencia semántica sistemática. Este método tiene dos flancos desguarnecidos: el de la inconsistencia semántica y el de la pluralidad de sentidos. Mientras no se pruebe que "cuerpo" incluye todo el hombre, incluida el alma, en muchos de los pasajes de Pablo, siempre se cierne la duda de que la afirmación "Pablo utiliza siempre la antropología unitaria semítica" sea fundada. La misma frase, "cuerpo significa todo el hombre en cuanto a lo exterior", se nos

antoja contradictoria. Mejor sería decir, "cuerpo significa lo exterior del hombre (algo de él)".

No olvidemos, por lo demás, la conclusión de W. D. Davies al final de su libro *Paul and Rabbinic Judaism,* conclusión citada por el mismo Robinson (44): "Cerramos, pues, nuestro estudio, con la afirmación de que es completamente artificial establecer una dicotomía demasiado fuerte entre los elementos hebreos y helenísticos del pensamiento de Pablo, y que algunos de estos últimos no implican que el Apóstol estuviera, por eso, fuera de la corriente principal del judaísmo del siglo primero". Efectivamente, el judaísmo tenía propio dualismo antropológico.

Y no olvidemos lo dicho anteriormente: Ni a Pablo ni a la Biblia en general les interesa demasiado lo que es el hombre en sí, la naturaleza del hombre; lo que les interesa es lo que es el hombre en su relación con Dios. Por eso la antropología hebrea es tan poco analítica, y hay que ser sumamente cautos en definir al hombre, lo que es, según una antropología menos entitativa que relacional.

6. La acepción más característica de "cuerpo": el cuerpo místico de Cristo, la Iglesia.

Lo más característico de Pablo es usar "cuerpo" para significar lo que llamamos "cuerpo místico" de Cristo, la Iglesia. Robinson (45) se queja de que se haya escogido el calificativo "místico"; lo considera inadecuado, poco expresivo de lo que es en realidad ese organismo constituido por Cristo, cabeza, y la Iglesia, sus miembros. No se trata, dice, de una especie de cuerpo social, como el Estado; es decir, una reunión o agregado de individuos realmente separados, pero unidos por vínculos externos. Es algo más profundo, más unido. Dice nuestro autor, como veremos, exagerando: "Es casi imposible exagerar el rea-

lismo físico y la crudeza de la doctrina paulina: la Iglesia es ahora, literalmente, el cuerpo resucitado de Cristo. Hablar de 'los miembros' de un cuerpo 'corporativo' es algo tan corriente, que la idea de que un individuo pueda ser 'miembro' ya no nos sorprende en absoluto. Tal vez, hoy día, sólo se pueda captar la fuerza de las palabras de Pablo, parafraseándolas así: 'Vosotros sois el cuerpo de Cristo y cada cual por su parte *membranas* del mismo' ('junturas' y 'ligamentos' en Col 2, 19; Ef 4, 16). El cuerpo, a que se refiere, es tan concreto y singular como el cuerpo de la encarnación. La idea subyacente no es la de una colectividad suprapersonal, sino la de un organismo específicamente personal. No nos dice —a base de atenuaciones marginales— que la Iglesia sea una sociedad con una vida y un jefe comunes, sino que su unidad es la de una sola entidad física: la desunión es el desmembramiento. Porque, en realidad, la Iglesia no es más que el cuerpo glorificado de Cristo resucitado y ascendido al cielo, 'somos miembros (palabras de L. S. Thornton) de ese cuerpo que fue clavado en la cruz, llevado a la tumba y resucitado para la vida al tercer día. No hay más que un organismo único de la nueva creación, y somos miembros de este único organismo, que es Cristo' " (46).

Por eso Pablo puede decir en Rom 7, 4: "Así, hermanos míos, también vosotros habéis muerto a la Ley mediante el cuerpo de Cristo, *para haceros vosotros de otro, del resucitado de entre los muertos,* para que demos fruto para Dios". Sea uno u otro el origen de la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo (47), lo cierto es que la Iglesia y Cristo resucitado forman un sólo cuerpo: "Así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, aun siendo muchos, son un [sólo] cuerpo, *así también Cristo*" (1 Cor 12, 12). Rom 12, 5: "Así nosotros, que somos muchos, somos un

sólo cuerpo en Cristo"; Gal 3, 28: "Todos vosotros sois uno sólo en Cristo Jesús".

De aquí deriva que Pablo frecuente tanto las expresiones estar en Cristo, estar con Cristo, o estar Cristo en nosotros. Rom 6, 3-8 prodiga el sintagma "con Cristo": "Cuantos hemos sido bautizados *en* Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte. Pues por el bautismo hemos sido sepultados con él *(synetáfemen)* para la muerte; para que, así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, igual nosotros andemos en una vida nueva. Pues, si estamos (*con* él, *en* él) *injertados (symfytoi)* por la semejanza de su muerte, también lo estaremos por la de su resurrección: sabiendo esto, que nuestro hombre viejo ha sido concrucificado *con* él *(synestauroze)*, para que quedare destruido el cuerpo del pecado... Y, si hemos muerto *con (syn)* Cristo, creemos que también *viviremos con* él *(syn-psesomen)*".

En Ef 2, 5 ss. de nuevo saltan en dos versículos tres "con (Cristo)": Dios "nos hizo revivir *con* Cristo *(synepsoopoiesen)*... y *con* él nos ha despertado (resucitado, *synégeiren*) y *con* él nos ha sentado *(synekázisen)* en los cielos *en* Cristo Jesús".

Pablo no se cansa de fabricar verbos compuestos con *syn*, "con", para inculcar la unidad de los cristianos con Cristo.

7. El ser miembros del cuerpo místico de Cristo implica que hemos resucitado "ya... pero todavía no".

Tal unidad explica que Pablo predique de los miembros lo que ha acaecido a la cabeza: que han muerto, que han sido sepultados, que han resucitado, que han sido glorificados, que han sido sentados en la gloria. Todo es verdad, pero de hecho ahora estamos unidos a Él sólo en "la semejanza de su muerte"; la "semejanza de su

resurrección" es para el futuro (Rom 6, 5); pues "Dios resucitó al Señor y *nos resucitará* por su poder" (1 Cor 6, 14; 2 Cor 4, 14) (48). Como tantas cosas del Nuevo Testamento, la unidad con Cristo se inscribe en el famoso marco del "ya..., pero todavía no": ya estamos unidos a Cristo, pero no todavía en plenitud.

El padre Benoit, tras de exponer que la Epístola a los Filipenses admite también, "a partir de la muerte y antes de este acontecimiento final (parusía), una vida con Cristo, que es con mucho preferible a la de aquí abajo (Fil 1, 21-24)" (49), describe, con mayor acierto que Robinson, cómo el cristiano está ya unido a Cristo: Ya..., pero todavía no: "Esta actitud de Pablo está motivada —dice el dominico— por su convicción fundamental de que cada cristiano posee ya desde ahora, de manera *espiritual* (el subrayado es nuestro), oculta, pero real, la vida de Cristo. Y esto en virtud de la unión establecida en el bautismo. Ocurre también que cuanto más se retrasa la comunión plena y definitiva en el cuerpo resucitado, con tanta mayor firmeza asegura el Apóstol que lo esencial se posee ya desde ahora. En su exposición de Rom 6, 1-11 sobre el bautismo, explica que la muerte del cristiano ya ha tenido lugar, al modo místico que corresponde al sacramento, y que él vive ya la vida nueva de Cristo en Dios. Pero no se atreve a decir que el cristiano ya está resucitado. Sin embargo, no tardará mucho en decirlo. Efectivamente, en las epístolas de la cautividad, última etapa de su pensamiento teológico, no teme afirmar que en el bautismo el cristiano es sepultado y resucitado con Cristo (Col 2, 12). La Epístola a los Efesios va aún más lejos; afirma que ya estamos 'sentados en los cielos' (Ef 2, 6). Sostiene así Pablo que esta vida nueva de resucitados queda oculta con Cristo en Dios, y que no aparecerá hasta la manifestación de Cristo, es decir, hasta su *parusía* (Col 3, 1-4).

Se nota, sin embargo, que aun manteniendo el respeto a la afirmación tradicional de la resurrección final, Pablo le atribuye cada vez menos importancia, considerando que lo esencial ya está realizado. Su escatología comenzó siendo 'futurista', pero se va volviendo cada vez más 'realizada' " (50). Pablo cada vez acentúa más el "ya", pero sin suprimir el "todavía no".

En Pablo hay una tensión entre hemos resucitado y resucitaremos. La resurrección, dice Albrecht Oepke (51), "aunque sea para los creyentes una posesión actual, la resurrección para la vida permanece como el objetivo de la esperanza y de las aspiraciones (Fil 3, 11)". Por eso 2 Tim 2, 18 combate el error de los gnósticos, que decían que "la resurrección ya ha tenido lugar" (52). "Ya..., pero todavía no".

C. ALMA, NÉFESH (53)

Una de sus acepciones es vida, vida indestructible, capaz de existir separada del cuerpo.

El término *néfesh,* que se traduce frecuentemente por "alma", aparece 755 veces en el AT hebreo. La LXX lo traduce 600 veces por *psyjé*. Sólo en muy pocos lugares la traducción de *néfesh* por "alma" en sentido platónico es acertada (54). D. Lys ha intentado ordenar los diversos significados de *néfesh* en el AT, con escaso resultado; en todos los períodos hay una polisemia (55).

Acepciones de *néfesh:* 1), garganta, órgano para alimentarse y de respiración; 2), cuello; 3), anhelo; 4), el alma, o asiento de impresiones, emociones, o sea, sede de los movimientos emocionales psíquicos; 5), la vida. "Al tratar de este uso tan variado de *néfesh,* en el sentido de vida, hay que tener en cuenta que *néfesh* tiene la acepción de algo indestructible a diferencia de la vida corporal,

algo que separado de ésta podría existir" (56). Concesión importante que acerca en este punto la antropología hebrea a la griega. Abigáil pide en 1 Sam 25,29: "Que la vida *(néfesh)* de mi Señor sea guardada en la bolsa de los vivos *(ṣeror ha-ḥayyim)* junto a Yahweh tu Dios"; 6), persona (en estos casos se debe decir: "el hombre es *néfesh*" y no "el hombre tiene *néfesh*"; *néfesh* se puede utilizar para un individuo, por contraposición a la comunidad; otras veces como colectividad o grupo de personas (57); 7), a veces *néfesh* hace de pronombre personal o reflexivo.

Wolff resume lo que significa *néfesh* del hombre, u hombre como *néfesh,* de la siguiente manera: "Ante todo se piensa en el hombre como individuo, que ni ha ganado la vida por sí mismo, ni tampoco puede conservarla, sino que en su ansia de vida es absolutamente dependiente, como lo expresan la garganta, en cuanto órgano de la alimentación y respiración, y el cuello, como la parte del cuerpo especialmente en peligro. Lo mismo que *néfesh* presenta ante todo el hombre en su necesidad y ansiedad, así también incluye su excitabilidad y vulnerabilidad emocional. El elemento de lo vital, común con el animal, ha contribuido esencialmente a que *néfesh* represente a la persona y al individuo aislado, de lo que sale en un caso extremo el significado de "cadáver". El *néfesh* no es jamás sujeto específico de actividades espirituales" (58).

Se evita hablar del *néfesh* de Yahweh. Los profetas y libros poéticos mencionan el *néfesh* de Yahweh para indicar su conmoción, ira, aversión, amor, libre decisión, o su yo viviente (59).

D. ESPÍRITU, RUAḤ (60)

1. Una acepción de "espíritu" entre los hebreos es "un ser independiente" del cuerpo.

389 veces (378 hebreo y 11 arameo) figura *ruaḥ* en el Antiguo Testamento; 113 veces significa el viento; 136 veces el espíritu de Dios; 129 el de animales, hombres, ídolos. O sea, "espíritu" en un 35 % se refiere a Dios, mientras *néfesh* escasamente se refiere a Dios en un 3 %, y *basar* ni una sola vez.

Ruaḥ significa: 1), viento, algo fuerte, en contraposición a *hébel,* soplo débil, y a *basar,* carne débil; 2), aliento; 3), fuerza vital que da Dios; 4), espíritu(s): "También se puede hablar de *ruaḥ* como de un *ser independiente* e indivisible que no hay que identificar necesariamente con el *ruaḥ* de Yahweh, aunque esté, por supuesto, a su total disposición" (61); 5), ánimo; 6), fuerza de voluntad (62).

2. En tiempo de Jesús los judíos creían en almas separadas, en el estado intermedio.

El estudio de la acepción de "espíritu" en el judaísmo ha permitido a E. Sjöberg fijar la fecha de la aparición de la idea de preexistencia e inmortalidad del alma en el judaísmo, en fecha antigua: "Es perfectamente claro, concluye Sjöberg, que el judaísmo, naturalmente con la excepción de los saduceos (y samaritanos añadimos nosotros), *participaba en la época de Jesús de la creencia en la resurrección del hombre, así como en la existencia de una vida del alma, que se continuaba en el estado intermedio que sigue a la muerte.* Cuando Josefo dice de los fariseos que han atribuido al alma una fuerza inmortal

(*Antig.* 18, 14), no es más que un giro de frase helenística. *Los fariseos creían en la inmortalidad del alma y en la resurrección. Las dos creencias eran concebidas de modo que no se excluían mutuamente. El miembro intermedio era la idea de un estado provisorio del alma entre muerte y resurrección*" (63).

3. Diversos usos de "espíritu" en sentido antropológico en el Nuevo Testamento.

En Mc 2, 8 *pneuma* "tiene un sentido en apariencia puramente antropológico" ("Conociendo *en su espíritu*"); sólo en apariencia, según Schweizer, porque el sentido de la expresión es: "conociendo en sí mismo" (64). Para el que escriba la identificación anterior de *pneuma* y el yo, puede reflejar el pensamiento griego: el yo es el alma.

Pneuma tiene sentido antropológico en Luc 1, 47 ("y *mi espíritu* se estremece de gozo"); Luc 1, 80 ("Y el niño crecía y se fortalecía en *el espíritu* y estaba en el desierto"); Hch 17, 15 ("Mientras Pablo los esperaba en Atenas, *su espíritu* se exasperaba interiormente, al observar que la ciudad estaba llena de ídolos") (65). *Pneuma* aparece en Lc 8, 55 ("Y volvió a ella —a la niña resucitada— *su espíritu*") (nuevo con relación a Mc), como la parte del hombre que sobrevive a la muerte; lo mismo Lc 23, 46 ("Padre, en tus manos entrego *mi espíritu*") cita de Sal 31, 6; y Hch 7, 59 ("Señor Jesús, recibe *mi espíritu*"), que depende de él (66). E. Schweizer se pregunta si partiendo de Lc 23, 46; Hch 2, 24.31 ss., ¿Lucas no se representaba una forma de existencia de Jesús en tanto *pneuma* separado de la *sarx* (incorruptible) en el *triduum mortis?* La cuestión, dice, es muy discutida. En todo caso, Lc 24, 37.39, Hch 23, 8ss, ("Los saduceos dicen que no hay resurrección ni ángeles ni *espíritus*, mientras los fariseos

admiten todo eso...¿Y si le habló un espíritu o un ángel?"), emplea *pneuma* de manera muy distinta que el helenismo, designando la vida de fantasma e incorporal que no suprime en nada el *ego autos,* el "yo mismo" de Lc 24, 39 (67).

4. Pablo conocía el sentido antropológico de "espíritu".

Respecto al uso de *pneuma* en sentido antropológico por Pablo, E. Schweizer, después de afirmar "que no se puede sostener la tesis de que Pablo no conocía el *pneuma* antropológico" (68), y que en 1 Tes 5, 23 *pneuma,* como *psyjé* y *soma,* son elementos de una antropología popular (*pneuma,* no el hombre entero, sino parte), Schweizer dice: "Lo que importa es que este espíritu, que reside en el hombre, en ningún caso es definido como otra cosa más que un depósito en él, una realidad emparentada con Dios. No es tampoco el alma completada por el *pneuma* de Dios. Cuando Pablo emplea *pneuma* en sentido cercano a *psyjé* sin darle valor reflexivo, se sirve del lenguaje corriente del judaísmo que le era natural y que debe hablar. Jamás Pablo dice que la *psyjé* encuentra su perfección en el *pneuma.* Si menciona una vez la idea de un "órgano" que aprehende el *pneuma* de Dios, también lo llama *pneuma* y lo describe como don hecho por Dios al hombre, no como cosa que le es propia (Rom 8, 15 ss; 1 Cor 2, 11) ...Evita hablar de *pneuma* cuando describe el yo íntimo del hombre antes de que se haga cristiano" (69).

En Heb 12, 23 *pneumata* significa los difuntos (70).

Los *pneumata* de 1 Ped 3, 19 (predicó a los espíritus encarcelados del tiempo de Noé) no parecen ser los demonios sino los difuntos, por el paralelismo de 1 Ped 4, 6

(para eso se predicó el evangelio incluso a los muertos) (71).

III. CORPOREIDAD Y SER HUMANO EN LA ANTROPOLOGÍA HEBREA

Las ideas sobre la escatología individual, especialmente las ideas acerca de la corporeidad de los resucitados, han sido estudiadas por G. Stemberger en su libro *Der Leib der Auferstehung* (= LdA); pero únicamente en los siguientes libros: *2 Macabeos, 1 Henoch, Salmos de Salomón, Testamento de los XII Patriarcas, 4 de Esdras, 2 Baruch* y *Libro de las Antigüedades Bíblicas* del Pseudofilón. Se pasan por alto las ideas del libro de la *Sabiduría,* tan importante para este tema, del libro de los *Jubileos* y del *4 de Macabeos.* Tengamos en cuenta esta limitación, y que el autor no raras veces aventura afirmaciones o deducciones gratuitas en favor de la tesis de la corporeidad del hombre muerto o resucitado; que traslada a los muertos o resucitados la corporeidad del lugar de su residencia. Hechas estas salvedades, resumimos aquí las conclusiones de su investigación, dejando para el apartado siguiente el ajuste crítico de esta afirmación: que los hebreos hasta tiempos tardíos pensaron al hombre como una unidad corpórea.

Dice Stemberger: En el período de los Macabeos, los hebreos figuraban a todo ser necesariamente como corpóreo: Dios y su mundo celeste, el sheol y los muertos todos son de alguna manera corpóreos *(ingendwie leiblich),* materiales. No hay alma independiente del cuerpo. No se puede hablar del alma en nuestro sentido. Tras la muerte, subsiste el hombre en el reino de las sombras, en la forma en que fue sepultado. Cuando en el Antiguo

Testamento se habla de la vuelta del reino de la muerte, se trata de un retorno a la plena vida y a la plena corporeidad, una vuelta a la tierra para ser miembro de la Comunidad, guardando la propia individualidad (LdA, página 115).

Sigue Stemberger: Tras la concepción anterior, se operó un cambio de ideas lentamente, y no siempre en la misma línea, hasta cerca del año 100 d. de Cristo, fecha tope de su investigación. La gran mayoría de los textos estudiados —dice— conciben la resurrección como una vuelta de los muertos a la tierra, con su corporeidad plenamente recobrada. Esta concepción es la de *2 Macabeos*, *1 Henoch* (menos en los caps. 91-108) y *Testamento de los XII Patriarcas*. En estos escritos toda existencia es esencialmente corpórea, como en el Antiguo Testamento hebreo (aquí el autor hace una acotación necesaria: Antiguo Testamento *hebreo*). Aun no está rota la unidad de cuerpo y alma, pero del frecuente intercambio de estos términos, *soma* (cuerpo) y *pneuma* (espíritu) o *psyjé* (alma), se desprende que tal unidad era ya problemática y necesitaba ser recalcada. El más allá de los muertos, en estos libros, no es aún la supervivencia del alma, pues la muerte no se considera aún como separación del alma y del cuerpo: es simplemente la sobrevivencia del hombre, considerado como un todo privado de fuerza vital. Por lo cual la resurrección es retorno de todo el hombre a la comunidad de los vivientes sobre una tierra limpia de pecado y de sus consecuencias, vuelta del hombre aún no pneumatizado (LdA, p. 115).

La conclusión de Stemberger —que de *2 Macabeos* y de *Testamento de los XII Patriarcas* no se puede concluir que el cuerpo resucitado sea concebido como el mismo que se tuvo antes de morir— nos parece infundada, particularmente referida a 2 Macabeos.

Respecto a los *Salmos de Salomón,* Stemberger concluye que su autor se contenta con sostener que los justos vivirán aunque mueran, lo mismo que Jn 11, 25 ss., pues ya desde ahora tienen vida eterna. La suerte de los muertos no le interesa en consecuencia.

Los últimos caps. de *1 Henoch* (91 ss. y sobre todo 108) presentan ya una actitud pesimista ante la vida terrestre. Vale tan poco, que los justos pueden considerarse dichosos de vadearla. Bástales saber que las almas de los que mueren (concebidas como corpóreas, no como puros espíritus), reciben su recompensa, que están escondidas en Dios, que Dios no las olvida después de la muerte (LdA, p. 116).

Véase, en el lugar correspondiente, lo que expusimos acerca de la enseñanza de *1 Henoch* en estos últimos caps. Claramente habla de almas separadas.

Los libros siguientes, continúa Stemberger, *Libro de las Antigüedades Bíblicas, 4 Esdras* y *2 Baruch,* convienen en presentar la muerte como separación de alma y cuerpo, en presentar las almas en las cámaras, y tienen en común una actitud bastante pesimista ante este mundo, ante el *corruptibile saeculum,* acompañada de fuerte tendencia ascética. Con todo, la antropología de estos tres libros no es totalmente uniforme:

El *Libro de las Antigüedades Bíblicas* yuxtapone la vieja antropología monística (el hombre como unidad) con la antropología moderna dicotómica: el hombre muere, separándose alma y cuerpo, yendo las almas a las cámaras. El *Pseudofilón* no intenta armonizarlas. La resurrección está preferentemente ligada a la vieja concepción del hombre, que despierta del sueño del sepulcro o sheol (LdA, p. 116).

En cambio *4 Esdras* se enfrenta con los problemas antropológicos: El cuerpo es un vaso corruptible, en el que

el hombre puede servir a Dios sólo con dificultad. El alma se opone al cuerpo y, tras la muerte, se aloja con alegría en las cámaras de las almas. Aún subsisten en *4 Esdras* fórmulas, puramente fórmulas, de la concepción monista antigua, que todo el difunto reside en la tumba o en el sheol. La resurrección se concibe como la salida de las almas de las cámaras para una nueva vida corporal. De los libros estudiados por Stemberger, *4 Esdras* es el que más se acerca a la concepción de la resurrección como reunión del cuerpo y del alma. Tras la resurrección, la vida se desarrolla en una nueva tierra, que es como un nuevo paraíso (LdA, p. 116).

2 Baruch, aunque habla de la residencia de las almas separadas en las cámaras, no hace hincapié en esta concepción sino en la concepción del hombre todo en el sheol. El concepto de la tierra y del cuerpo en 2 Baruch es muy pesimista; y por lo mismo los resucitados van al paraíso celeste, a saber, los justos tienen acceso al trono de Dios. El muerto resucita primero en su forma anterior para que quede patente su resurrección, pero después es transformado en una nueva corporeidad de acuerdo con su nuevo entorno, es metamorfoseado en algo indescriptible, en un mundo incomprensible. 2 Baruch es la cota más alta de la evolución de las concepciones escatológicas estudiadas por Stemberger (LdA, p. 117).

IV. CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN MONÍSTICA DE LA ANTROPOLOGÍA BÍBLICA

En los apartados anteriores hemos procurado reflejar la concepción de la antropología hebrea, bíblica y no bíblica, corriente hoy día entre los autores, J. A. T. Robinson, E. Schweizer, H. W. Wolff, G. Stemberger, por

citar unos nombres. Pero son legión los autores que en una u otra forma exponen la antropología hebrea como monística en contraposición a la antropología dualista griega. El influjo de R. Bultmann en este campo ha sido decisivo. Su *Teología del Nuevo Testamento* ha convencido, por ejemplo, de que "cuerpo" *(soma)* significa en Pablo al hombre entero; únicamente significaría cuerpo físico en pasajes sin relevancia teológica. *Soma,* cuerpo físico, sería una acepción vulgar, "naïve", que Pablo olvida cuando se pone a hacer teología. Bultmann, que sigue en esto a su maestro J. Weiss, se ha convertido en maestro de antropología bíblica de sinnúmero de autores. J. A. T. Robinson ha contribuido con E. Schweizer y otros maestros a dar carta de naturaleza a la antropología unitaria bíblica, hasta el punto que se la considera como única plataforma sobre la que se pueden asentar afirmaciones teológicas válidas. En el tema de nuestro libro —la resurrección de Cristo y de los hombres— apostar por una antropología monística o dualista tiene incidencia inmediata en el qué, cómo y cuándo de la resurrección.

Por lo mismo, después de exponer en las páginas que preceden la antropología, bíblica y no bíblica, del judaísmo antiguo y contemporáneo de Cristo, tal cual hoy circula en el mercado de las ideas, conviene habilitar aquí un amplio espacio a la crítica del monismo antropológico. Las páginas que siguen vienen a confirmar las reservas críticas que hemos apuntado a diversos renglones de la antropología monística.

Este menester crítico lo vamos a hacer valiéndonos de un libro valiente que acaba de crujir en las prensas universitarias de Cambridge, *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology,* 1976. Su autor es R. H. Grundry, conocido por otros estudios de teología bíblica. Consciente de que rema contra corriente, somete

a razonada crítica la concepción monística del hombre. Merece que le cedamos generosamente las páginas de esta sección crítica. En ellas vamos a escuchar a un crítico del monismo antropológico, a un paladín del dualismo en el hombre.

1. "Cuerpo" (soma) significa el cuerpo físico del hombre, no la persona humana.

Corrientemente se afirma que "cuerpo" *(soma)* es el término más adecuado empleado por Pablo para definir la persona humana, al hombre, a todo el hombre, de manera que se puede decir que el hombre *es* un cuerpo, más que el hombre *tiene* cuerpo; "cuerpo" sería término más adecuado para persona que "carne" *(sarx),* "espíritu" *(pneuma)* o "alma" *(psyjé).*

La ecuación de "cuerpo" y "persona" se ha querido ver en Pablo, en la Biblia en general, hasta en escritos griegos extrabíblicos; no es raro encontrar en diccionarios griegos o en versiones de tal lengua tras el vocablo "soma" (cuerpo) la traducción o significado de "persona".

Grundry critica tal traducción. Es equivocada, no tiene suficientemente en cuenta el contexto. "*Soma,* dice (p. 15), no es un término para la totalidad (del ser); apunta siempre en dirección opuesta, hacia la cosificación *(thingness)* en uno u otro sentido, cuando se aplica dicho término por ejemplo a esclavos, prisioneros, tropas, cadáveres, componentes de un censo, etc., o hacia realidades específicamente físicas, cuando se refiere por ejemplo a la presencia física, el sustento, la procreación o cosas parecidas... Sería error recurrir a esos pasajes griegos extrabíblicos en los que *soma* siempre apunta al ser físico, en apoyo de una definición "holística" de *soma,* de que *soma* significa persona".

En la LXX: K. Grobel (72) ha intentado probar que "cuerpo" *(soma)* significa "persona" en la LXX. Grundry desmenuza uno por uno los ejemplos aducidos llegando a una conclusión negativa: "Sea el que sea el término de la *Vorlage* hebrea, *basar* (carne) u otro, *soma* significa (en la LXX) el cuerpo físico. Una simple mirada a las Concordancias de LXX de Hatch y Redpath demuestra al punto que *soma* traduce *basar* sólo cuando esa voz hebrea significa el cuerpo físico. La mayor parte de los ejemplos se encuentran en las leyes de la pureza del Levítico. No, la LXX no apoya convincentemente la definición de *soma* como la persona entera" (p. 23).

El Nuevo Testamento: los ejemplos que a veces se aducen, Mat 5, 29-30; 6, 22-23 (Lc 11, 34-36), Mt 6, 25 (Lc 12, 22-23) en favor de la igualdad de "cuerpo" y "persona", tampoco son convincentes: se refieren al cuerpo físico. Las palabras de la consagración "Esto es mi cuerpo" (1 Cor 11, 24; Mc 14, 22; Mt 26, 26; Lc 22, 19) no pueden traerse a colación pues no significan toda la persona sino el "cuerpo" en contraposición a "sangre": "Cuerpo" y "sangre" aluden al carácter sacrificial de la muerte de Jesús, pues en los sacrificios se distinguía la carne y la sangre (p. 25). Tampoco en Apoc 18, 13 *somata* (cuerpos) significa "personas" sino esclavos en cuanto considerados como cosas.

2. Ni siquiera en Pablo "cuerpo" (soma) significa persona humana.

J. Weiss, R. Bultmann y los que les siguen se apoyan principal o exclusivamente en Pablo para igualar *soma* a persona.

El argumento más esgrimido es que *soma* figura, a veces, en las cartas de Pablo en paralelismo sinonímico con el pronombre personal. Ejemplos: Rom 6, 12: "El

pecado no reine en vuestro *cuerpo* mortal... 14, el pecado no dominará sobre *vosotros*". Ef 5, 28-29: "Los maridos amen a sus mujeres como a sus *cuerpos.* Quien ama a su mujer se ama a *sí mismo.* Nadie odia a su propia *carne*".

A este argumento Grundry responde que no existe tal sinonimia entre "cuerpo" y el pronombre personal, como no existe sinonimia entre "rostro" y "yo" en las frases "me golpeó el rostro" y "me golpeó a mí". Esta respuesta de Grundry es acertada. No hay sinonimia. Perteneciendo el cuerpo como el rostro a la persona, Pablo lo que predica de la parte lo predica del todo, de la persona. No es cuestión de paralelismo sinonímico, ni tampoco de paralelismo "progresivo" o "restrictivo", que consiste en decir en una frase algo más o algo menos que en la frase paralela. No es asunto de semántica, de identificar, extender o encoger conceptos. Se trata simplemente de predicar de la persona lo que acaece a uno de sus componentes, de aplicar el aforismo filosófico, *actiones sunt suppositorum:* lo que afecta al cuerpo afecta a la persona o supuesto racional.

Otra explicación de la alternancia de "cuerpo" y pronombre personal: Es un caso de sinécdoque, o de utilización de la parte ("el cuerpo") para significar el todo ("la persona"), explicación ésta a la que en esta obra hemos varias veces recurrido; la sinécdoque supone que la parte no es el todo, sino que se usa por el todo (73).

Grundry analiza Rom 6, 12-14.16a; 2 Cor 4, 10-12 y Ef 5, 28-29 llegando a la conclusión que en estos y en ejemplos parecidos la alternancia de "cuerpo" o "miembros" con el pronombre personal, no estira el sentido de "cuerpo" que por el contexto es de cuerpo físico.

En otros pasajes paulinos "cuerpo" no alterna explícitamente con pronombre personal, pero fácilmente puede entenderse por persona, y así lo entienden muchos autores.

Ya expusimos en páginas anteriores que los autores exageran en identificar cuerpo y persona, que en muchos casos Pablo emplea *soma* en sentido de cuerpo físico. Grundry es mucho más radical: *soma* nunca pierde en Pablo el significado de cuerpo físico. No acepta la ecuación *soma* = persona. En 1 Cor 7, 4; Rom 1, 24; 12, 4, etcétera, *soma* retiene su acepción de cuerpo físico:

Rom 1, 24: "Dios los entregó a una impureza tal que llegaron a envilecer sus propios *cuerpos*". Rom 12, 1: "Por la misericordia de Dios os exhorto a ofrecer vuestros *cuerpos* como víctima viva, santa, grata a Dios, vuestro culto espiritual". En los dos ejemplos, "cuerpos" tienen el sentido de cuerpos físicos. Esos cuerpos despreciados por la filosofía helenística, platónica y gnóstica, en Rom 12, 1 son instrumentos del servicio de Dios; en cambio en Rom 1, 24; 6, 6; 7, 24; 8, 10.13 son instrumento de vida de pecado.

Rom 12, 4 trata del cuerpo con muchos miembros, o sea, del cuerpo físico. 1 Cor 9, 27: "Abofeteo *mi cuerpo*", el cuerpo físico; 1 Cor 13, 3: "si entrego *mi cuerpo* para ser quemado", se refiere al cuerpo físico. Algunos traducen "Si entrego *mi cuerpo* para enorgullecerme": también la entrega es del cuerpo físico, pues el contexto antecedente se refiere a entrega de otras cosas físicas, la hacienda.

Fil 1, 20: "Conforme a mi ansiosa espera y esperanza de que en nada quedaré avergonzado, sino que con toda seguridad, ahora y siempre, Cristo será engrandecido en *mi cuerpo,* sea en vida sea por (mi) muerte". Referencia a la muerte corporal que amenaza a Pablo.

Rom 8, 10: "Pero si Cristo está en vosotros, *el cuerpo* por su parte (seguirá) sujeto a la muerte a causa del pecado, pero el espíritu (es) vida (plena) a causa de la justicia. 11: Y si el Espíritu que resucitó a Jesús de

entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo de entre los muertos vivificará también *vuestros cuerpos* mortales por medio de su Espíritu que habita en vosotros". *Vuestros cuerpos* significa vuestros cuerpos físicos, no vuestras personas (74). Rom 8, 11 pregona, pues, la resurrección de los cuerpos físicos (p. 45).

2 Cor 5, 10: "Todos tenemos que presentarnos ante el tribunal del Cristo para recibir bien o mal según lo hecho en el *cuerpo*" *(ta dia tou somatos)*. Es decir, para dar cuenta de nuestra vida cuando vivíamos en cuerpo físico.

2 Cor 10, 10: "La presencia del *cuerpo* es poca cosa": la presencia corporal.

Gal 6, 17: "Llevo en *mi cuerpo* los estigmas de Jesús": señales en el cuerpo físico.

Rom 4, 19: "Su *cuerpo* (el cuerpo de Abraham) estaba como muerto por tener cerca de cien años": Cuerpo sexualmente impotente.

Fil 3, 21: "Quien transformará nuestro pobre *cuerpo* en un (cuerpo) a imagen de su *cuerpo* glorioso, dado el poder (con el que) es capaz de someter a su imperio incluso el universo". Resurrección del cuerpo físico del hombre y de Jesús (p. 50).

En conclusión, dice Grundry: Abundan las menciones de *soma* (cuerpo) en Rom, 1 y 2 Cor, en estas dos cartas probablemente para contrarrestar el desprecio de los corintios o de sus gnósticos por el cuerpo físico. El *soma* es parte esencial de la persona, pero no es la persona. "Dentro de los escritos paulinos faltan indicaciones convincentes de que 'cuerpo' sea 'toda la persona'; por el contrario son numerosas las indicaciones de que conserva el sentido normal de cuerpo. El *soma* es el cuerpo físico, en términos generales sinónimo de *sarx* (carne) empleada en sentido neutro. (El cuerpo) es la parte del

hombre por la que vive y opera en el mundo. Es base de operaciones del pecado en el hombre que no cree, y base de operaciones del Espíritu Santo en el creyente... El cuerpo morirá. La muerte es el efecto del pecado incluso en el creyente. Pero será resucitado. Este es su último destino, una prueba de su valor y necesidad para la plena realización del ser humano y la razón de su santificación en el tiempo presente" (p. 50) (75).

"Ni en las epístolas de Pablo, sigue Grundry resumiendo las conclusiones de sus análisis, ni la literatura neotestamentaria, ni la LXX, ni la literatura griega extrabíblica de la antigüedad, la definición de "cuerpo" por "persona" ofrece base decisiva. No negamos que, excepción hecha de la tradición platónica, se ponga el acento en la unidad del ser humano. Pero esa unidad es unidad de partes, de lo interior y exterior, no una unidad monística. Los autores de la antigüedad no suelen tratar del *soma* como entidad aislada. Cuando no significa "cadáver", *soma* se refiere al cuerpo físico, en cuanto por naturaleza y destino está unido al alma o espíritu. El cuerpo y su contrapuesto figuran como unidos pero distintos y separables; la separación es innatural y no querida. El *soma* puede *representar* 'toda la persona' sencillamente porque el *soma* vive unido al alma o espíritu. Pero *soma* no *significa* 'toda la persona'; en el uso de esta palabra se pretende fijar la atención en el cuerpo en cuanto entidad física más que en toda la personalidad. Cuando se emplea *soma* de todo el pueblo, la atención se dirige a sus cuerpos, no a la totalidad de su ser" (pp. 79 ss.). "Pablo nunca usa *soma* como término técnico de toda la persona; siempre se refiere al físico del hombre" (p. 83).

3. El "cuerpo" es principio de individuación.

Según J. A. T. Robinson, como expusimos arriba, el pensamiento hebreo considera al cuerpo como principio de solidaridad con los demás hombres y con el cosmos: es el medio de incorporarnos a los demás y a la creación.

Esta afirmación sólo es aceptable si no excluye que *soma* en el pensamiento bíblico y en el griego extrabíblico esencialmente es principio de individuación, de distinción de uno de los demás. Los griegos relacionan *soma* con *horismos*, con el límite del propio ser. Si repasamos los usos, tan frecuentes, de "cuerpo" en el Levítico, observamos que "cuerpo" siempre se confina al cuerpo del individuo (76).

La noción de "cuerpo" no puede quedar reducida a la noción del "yo", de la "persona" desconectada del físico del hombre, como se ha señalado en el apartado anterior, pero tampoco puede disolverse en una especie de cola o pegamento del "yo" con el resto de los hombres y el cosmos. R. Bultmann exagera comprimiendo el *soma* al "yo", Robinson exagera la relación de *soma* al "tú", al "otro". Según la antropología bíblica el "cuerpo" puede servir para conectar un individuo con otro; pero fundamentalmente sirve para acotar al individuo, para diferenciar a uno de otro.

Esa exageración de la solaridad en la concepción robinsoniana de "cuerpo" en general, es perceptible en su concepción del "cuerpo místico de Cristo". El cuerpo místico de Cristo es la Iglesia: los que creen y han recibido el bautismo forman un cuerpo místico con Cristo, su cabeza. J. A. T. Robinson exagera la incorporación de los cristianos a Cristo, al describirla como la unión o soldadura física del cuerpo resucitado de Cristo con el cuerpo de los cristianos. Tal unión y prendedura no

podría verificarse nada más que con el cuerpo físico de los cristianos resucitados, pero tal resurrección únicamente acaecerá al final de los tiempos. Si es exageración por exceso afirmar que Cristo y los cristianos formamos un único cuerpo físico, también es exagerado, exageración por defecto, limitar el cuerpo místico de Cristo al cuerpo resucitado de Cristo y a nuestra inserción en él por el bautismo. El cuerpo místico de Cristo no es meramente el cuerpo glorioso de Cristo más injerto de cristianos; es además de ese cuerpo de Cristo, otro cuerpo, el de la Iglesia, en el que Cristo es cabeza, y los cristianos miembros. Es una corporeidad, difícil de explicar, que no llega a ser la unidad física de los cristianos con el cuerpo resucitado de Cristo (77).

4. ¿Monismo antropológico o dualismo?

El hecho de que *soma* no se identifique con "persona", ni siquiera en los escritos paulinos, y el hecho de que signifique el cuerpo físico, lleva a debatir si la concepción bíblica o paleohebrea del hombre es efectivamente monística; pues es claro que el hombre para la Biblia, para el judaísmo antiguo, es algo más que un cuerpo físico.

En páginas anteriores hemos expresado reservas respecto al monismo antropológico exagerado, tal cual hoy corre de unos autores a otros, como dato adquirido no expuesto a crítica.

Nuestras reservas quedan potenciadas por el estudio de Grundry. Este autor no defiende que la antropología bíblica o paleohebrea sea dicotómica al estilo de la griega. Prefiere hablar de dualismo, no de dicotomía: es decir, de dos componentes del *ánzropos* (el hombre), uno corpóreo, el *soma,* y otro incorpóreo; el nombre preferente de éste no es *psyjé* (alma) sino *pneuma* (espíritu), denomi-

nación que a veces se refiere al espíritu del hombre en sentido antropológico, y otras veces, las más, se refiere en Pablo al Espíritu Santo. El componente incorpóreo del ser humano se designa en la Biblia con nombres diversos: *psyjé* (alma), *pneuma* (espíritu), *kardía* (corazón), *nous* (mente), *diánoia* (pensamiento), *phrenes* (pensamiento), *syneidesis* (conciencia) (p. 84). Contrariamente al pensamiento platónico y gnóstico, esos componentes del hombre no están en oposición en la Biblia: están íntimamente unidos. Únicamente cuando el dualismo bíblico es de ascendencia griega hay antagonismo, por ejemplo en el libro de la Sabiduría, entre la parte corpórea y la incorpórea. Volvemos a recalcar lo dicho en páginas anteriores: a medida que se introduce la dicotomía griega en el judaísmo, el cuerpo se torna componente del hombre de inferior categoría.

También dejamos escrito en páginas precedentes, que el dualismo cósmico (seres espirituales y no espirituales) poco a poco abrió paso en el judaísmo al dualismo antropológico, al dualismo entre espíritu y cuerpo en el mismo hombre. Grundry, oteando el mismo horizonte que otros autores, descubre en el judaísmo un dualismo antropológico más primitivo y más extenso (p. 87): "En la literatura judía del período intertestamentario y del Nuevo Testamento es tan claro el dualismo antropológico y está tan extendido que puede decirse normal en el judaísmo tardío".

a) *En el judaísmo del período intertestamentario y posterior.*

Tras la afirmación los ejemplos que la apoyan. Primero ejemplos de libros bíblicos deuterocanónicos o de literatura judía pseudoepígrafa:

Judit 10, 13: "Le indicaré el camino por el que ha de ir para apoderarse de toda la zona montañosa y no falte de sus hombres *una carne (sarx mía)* ni un *espíritu* de vida *(pneuma pzoes)*": dualismo entre "carne" (cuerpo) y "espíritu".

2 Mac 6, 30: "Dolor en el *soma* (cuerpo), alegría en la *psyjé* (alma)".

2 Mac 7, 37: "Entrego *cuerpo* y *alma*".

2 Mac 14, 38: Razis "había expuesto *cuerpo* y *alma (soma kai psyjen)* por el judaísmo con toda constancia".

2 Mac 15, 30: Judas Macabeo "había luchado con *cuerpo* y *alma (somati kai psyje)* por los ciudadanos".

4 Mac 1, 20.26-27.32; 14, 6; 10, 4; cap. 13: distinguen alma y cuerpo; por ejemplo, 4 Mac 10, 4: los hombres pueden atormentar el *cuerpo* pero no el *alma.*

Eclo 23, 17: "El *alma (psyjé)* caliente es como fuego abrasador... al hombre que fornica con el *cuerpo* de su carne".

Testamento de Dan 3, 1-6: La ira se apodera del *cuerpo* y del *alma.*

Testamento de Neftalí 2, 2-4: "Porque como el alfarero conoce la vasija, cuánto puede contener, y prepara la arcilla necesaria, así el Señor hace el *cuerpo* según la semejanza del *espíritu,* e implanta el *espíritu* según la capacidad del *cuerpo*".

Pseudo-Filón, *Ant. Bibl.* 3, 10: "Yo (Dios) juzgo entre *alma* y *cuerpo*".

El dualismo antropológico es más patente en los contextos siguientes: cuando se trata de separación de alma (o espíritu) y cuerpo en la muerte, o de tener conciencia el alma (o espíritu) después de la muerte, y de unirse el alma (o espíritu) con el cuerpo en la resurrección (78):

Tobit 3, 6: "Manda *retirar mi espíritu (pneuma mou)* para que muera de la superficie de la tierra... déjame partir al lugar eterno y no retires tu rostro de mí".

Eclo 38, 23: "Consuélate (con el descanso del muerto) *al salir su espíritu*" *(en exodo pneumatos autou).*

De la dicotomía de Sabiduría hemos hablado repetidas veces, cf. Sab 1, 4; 3, 1-4; 8, 19-20.

Baruk 2, 17: "No darán gloria al Señor... los que están muertos en el hades cuyo *espíritu (pneuma auton) les ha sido arrebatado de sus entrañas*".

2 Baruk 30, 2 ss.: "Y acontecerá en aquel tiempo que los tesoros en los que están guardadas las *almas de los justos serán abiertos y saldrán las almas* y serán vistas juntas... 4: pero las *almas de los malvados cuando vean estas cosas...* porque conocerán que ha llegado su tormento y perdición".

1 Hen 3, 3-10: Las *almas* de los mártires siguen a Dios.

1 Hen 22, 5-7: Mención de cavernas para que los *espíritus de las almas* de *los muertos* se reúnan allí.

1 Hen 67, 8-9: "para curar el *cuerpo,* pero para castigo del *espíritu.* Su *espíritu* está lleno de lujuria para ser castigados en su *cuerpo...* Según la intensidad con que sus *cuerpos* son quemados, así será el cambio de su *espíritu* para siempre".

1 Hen 98, 3: "Sus *espíritus* serán arrojados al horno de fuego".

1 Hen 103, 3-8: Los *espíritus* de los justos gozarán, pero las *almas* de los malvados sufrirán castigo.

1 Hen 71, 11: "*Mi cuerpo* (el de Enoch al subir al cielo) descansó y *mi espíritu* quedó transfigurado".

2 Esd 7, 75-101: Al morir el *alma del justo* torna a Dios para adorarle y el *alma del malvado* vaga en torturas, tristeza y pena.

2 Esd 7, 100: Menciona la separación de *alma* y *cuerpo.*

Apoc. de Adam y Eva 43, 1: Dentro de seis días, *su alma* saldrá de su *cuerpo.*

Apoc. de Moisés 32, 4: "Adam tu marido *ha salido de su cuerpo.* Levántate y mira su *espíritu* llevado a su Hacedor".

Apoc. de Moisés 42, 8: Eva dice: "Dios de todo lo que existe, *recibe mi espíritu,* e inmediatamente *entregó su espíritu* a Dios". Su cuerpo fue sepultado.

Hillel el Viejo, según *Wa-Yiqra Rabba* 34, 3, pregunta: "¿No es la pobre *alma* un *huésped dentro del cuerpo*? Hoy está aquí y mañana se ha ido".

Berakot 28b: R. Yoḥanán ben Zakkai, de la generación siguiente a la de Jesús, lloraba al morir porque *su alma* iba a sobrevivir para enfrentarse al juicio de Dios (79).

Desde el siglo II d. C. ya existía en el rabinismo el concepto de *guf,* cuerpo, como receptáculo que llenaba el alma o espíritu. En el *Apócrifo del Génesis* de Qumrán (II, 10) se habla de "mi soplo *(nishmati)* dentro de su *vaina*" (cuerpo) (80). En el siglo I en Fl. Josefo (*Guerra* 5, 9.2, 368); 3, 8, 5, 362 ó 6.1, 6, 55 (un soldado de *cuerpo macilento* en el que residía un *alma heroica*) es patente la dicotomía griega de alma y cuerpo; lo mismo en Filón. Fl. Josefo atribuye a los esenios la dicotomía griega de alma y cuerpo (*Guerra* 2, 8, 6, 136; 2, 8, 10, 153; 2, 8, 11, 154-158) y dice que los fariseos creen en un *alma inmortal e imperecedera,* que las almas de los malvados reciben castigo eterno y las de los justos una buena recompensa, y que pueden reencarnarse en otro cuerpo (*Guerra* 2, 8, 14, 163; *Antig.* 18, 1, 3, 14). Josefo refiere (*Guerra* 3, 8, 7, 344-350), como dicho por Eleazar, que la

muerte libera al alma de su prisión corporal para partir a su propio y puro lugar; algo parecido hace el sueño temporalmente. Una inscripción judía de principio de nuestra era (81) expresa pensamiento semejante al de Eleazar (82).

Es lógico suponer en las afirmaciones o atribuciones de Josefo influjo de la filosofía griega, aunque la tradición de los pseudoepígrafos y deuterocanónicos judíos podía basar sus afirmaciones.

Respecto a la antropología de Qumrán, como hemos visto, Meyer niega que sea dualista. Grundry en cambio (pp. 96-107) aduce numerosos ejemplos en sentido contrario:

1 QM 7, 4-5: perfectos en *espíritu* y *carne* (*ruaḥ u-basar).*

1 QS 3, 8-9: "Por la humilde sumisión de *su alma (nafsho)* a todos los mandamientos de Dios, *su carne (bĕsaró)* será purificada siendo rociada con el agua de la purificación". 1 QH 9, 15-16: Comparando un hombre con otros dice "que un *espíritu* puede ser más potente que otro *espíritu (ruaḥ)":* "espíritu" en sentido antropológico (pp. 98 ss.).

Tras el análisis de diversos pasajes de los mss. de Qumrán, tomados especialmente de sus *Hodayot* o Himnos de acción de gracias, Grundry nos brinda esta conclusión: "Los mss. de Qumrán expresan el mismo dualismo antropológico que caracteriza a la literatura judía del período. Los Himnos subrayan tal dualismo mediante la doctrina de la inmortalidad del alma o espíritu separados de la carne... Existe diferencia ontológica entre alma o espíritu por un lado y carne o cuerpo por otro, hasta el punto de separarse en la muerte, reteniendo el alma o espíritu una existencia consciente sin las limitaciones y necesidades de orden físico" (p. 107).

Este ambiente cultural judío dualista ha de contar a la hora de establecer lo que Pablo entendía por *soma*, pues Pablo tuvo formación intelectual farisea. "Desde la literatura intertestamentaria hasta las afirmaciones rabínicas tardías, tanto en fuentes palestinas como extrapalestinas, nos enteramos del mismo sentir: el hombre es cuerpo más alma o espíritu, unidos pero separables" (p. 109). En ese dualismo se conjuga la propia tradición judía con el influjo creciente del pensamiento griego; específicamente judío es que el cuerpo no es un componente de poco rango, que el cuerpo no es asiento natural del mal; la idea de resurrección es también judía, no deriva de influjo griego.

b) *Dualismo en el Antiguo Testamento hebreo.*

Asentado que el judaísmo de tiempo de Cristo, de antes y después, pensaba al hombre como ser compuesto, Grundry se interna en el Antiguo Testamento hebreo. Niega que el hebreo bíblico no carezca de la palabra "cuerpo", pues *gĕwiyyah,* aunque poco empleado, significa "cuerpo", vivo o muerto; en multitud de lugares *basar* (carne) significa "cuerpo"; puede significar carne como substancia, humanidad, parentela, el pene, pero puede significar y muchas veces significa "cuerpo". No es exacto afirmar, por tanto, que el Antiguo Testamento hebreo carece de palabra para el concepto de cuerpo. Aunque así fuera, lo esencial es que el Viejo Testamento contenga el concepto de cuerpo. Lo tiene: por ejemplo Is 10, 18 dice: "Consumirá *alma* y *carne*" (cuerpo). Este texto, según J. Pedersen muestra que los israelitas sabían distinguir alma y cuerpo. La distinción de esos componentes es, según Grundry, de especie, y no de grado como quiere Pedersen. Pedersen admite que el alma es más que

el cuerpo, que tiene más fuerza, pero no es entidad diferente.

Nuestro crítico rechaza los argumentos en pro de la unidad psicosomática del hombre que expresarían las palabras carne o cuerpo, u otros miembros del cuerpo humano, o términos como alma o espíritu. No se trata de decir lo mismo con diversas palabras: se trata de sinécdoques, de expresar un todo por una de las partes. Este enfrentamiento contra el monismo imperante lo escuda en una como barricada bíblica, formada por pasajes y más pasajes del Antiguo Testamento, en los que los términos referentes al componente incorpóreo y corpóreo del hombre aparecen juntos en paralelismo o juntos en contraste o juntos complementándose en significado. Tales términos esculpen al hombre con dos piezas básicas, con dos componentes unidos felizmente en esta vida y desgraciadamente separados en la muerte (p. 123):

Job 14, 22: "Sólo por sí mismo se angustiará *su carne,* y nada más que por él se lamentará *su alma*".

Job 13, 14: "Tomaré mi *carne* entre mis dientes y pondré mi *alma (néfesh)* en mi mano".

Ez 44, 7.9: "Extranjeros, incircuncisos de *corazón* y *carne*".

Ez 36, 26: "Os daré un *corazón* nuevo, y un *espíritu* renovado infundiré en vuestro interior, y quitaré de vuestro *cuerpo* el corazón de piedra y os daré un *corazón de carne*": oposición entre corazón de piedra y corazón de carne o corazón nuevo o espíritu nuevo, avecindado dentro del cuerpo.

Ecle 11, 10: "Aleja el enojo de *tu corazón,* y el mal de *tu carne*".

Ecle 2, 3: "Me ingenié en *mi corazón* por reanimar *mi carne* con el vino": dualidad de corazón y carne.

Sal 16, 9: "Por eso *mi corazón* está gozoso y *mi alma* exulta, y *mi carne* descansa con seguridad": corazón-alma y carne.

Sal 84, 3: "*Mi alma* suspira y desfallece por los atrios de Yahweh; *mi corazón* y *mi carne* claman exultantes al Dios vivo": alma-corazón y carne.

Sal 73, 26: "Se consumen *mi carne* y *mi corazón*".

Sal 63, 2: "*Mi alma* tiene sed de ti; *mi cuerpo* anhela por ti".

Prov 11, 17: "Un hombre compasivo beneficia *su alma,* un hombre cruel perjudica a su propia *carne*": alma y carne empleados aquí en sinécdoque, como dos partes distintas que significan el todo.

Is 31, 3: "Los egipcios son hombres y no Dios; y sus caballos son *carne* y no *espíritu*": oposición entre carne y espíritu, aunque no directamente humanos.

Ecle 12, 7: "Y el *polvo* (el cuerpo) vuelva a la tierra de donde era, y el *espíritu* vuelva a Dios que lo dio".

Job 34, 14: "Si Él tornara a Sí su *espíritu* (soplo divino) y si retirara su *espíritu* hacia Sí, 15: expiraría toda *carne* a una y el hombre al polvo retornaría". Contraste de soplo-espíritu y carne.

Gen 6, 3: "*Mi espíritu* no habitará en el hombre por siempre, porque es *carne*".

Ez 37, 1-14: Los *huesos* secos se reaniman y viven cuando les penetra el *espíritu* de Dios.

Sal 103, 1: "Bendice, *alma mía,* a Yahweh, todo *mi interior* a su nombre santo"; en contraste con "Él sabe nuestra hechura, recuerda que somos *polvo*" (Sal 103, 14).

Job 4, 19: Los hombres "son *moradores* de *casas de barro,* cuyos cimientos están en el polvo". El inquilino se distingue del cuerpo o casa de barro.

Job 10, 11: "*Me* vestiste de *piel* y *carne*": el cuerpo es vestido que arropa al Yo.

Sal 51, 12: "Crea *en mí* un corazón puro, y renueva en *mi interior* un *espíritu* recto": en lo interior el corazón, el espíritu.

Zac 12, 1: Yahweh que "formó el *espíritu* del hombre en *su interior*".

En estos y otros ejemplos el corazón, el interior, o denominaciones parecidas no expresan sólo la interioridad del hombre concebido como unidad psicosomática, sino que denotan un componente distinto del "hombre exterior", por cuanto son separables. Es inexacto afirmar que no podían concebir al hombre sin cuerpo. Puesto que Job dice que "Dios no es carne" (Job 10, 4), los hebreos de su tiempo tenían idea de dos realidades, espiritual y corporal. Es cierto que la literatura intertestamentaria, según ha notado K. Schubert (83), a las almas o espíritus se les supone padecer sed, diversos tormentos físicos, arder en el fuego, estar encadenados. Este es simplemente un lenguaje analógico, un proyectar este mundo al otro. En el *Testamento de Abraham* se lava los pies a los espíritus celestes que son *asomata,* "incorpóreos", que no comen ni beben (84). *Jubileos* 23, 31 distingue bien el componente corpóreo del incorpóreo: "*Sus huesos* descansarán en paz y *sus espíritus* tendrán mucha alegría".

Llegado a este punto Grundry rubrica su interpretación dualista del hombre en el Antiguo Testamento con esta frase de W. Eichrodt (85): "La distinción entre un aspecto interior, espiritual, y un aspecto físico de la naturaleza humana... es un elemento constitutivo de la visión del hombre de todo el Antiguo Testamento".

En el Antiguo Testamento la muerte, ¿es, pues, como se dice, simplemente desaparecer la *néfesh,* el soplo de vida? Responde nuestro crítico: "El alma, parte interior de la persona, va al sheol, e instalada allí el alma se de-

nomina "sombra". Pero el alma puede volver del sheol" (p. 127). El Sal 86, 13 dice: "Tú has librado mi alma de las profundidades del sheol", lo que supone que tras el morir el alma va al sheol.

En Is 38, 10 el rey Ezequías dice que en el cénit de su vida franqueará las puertas del sheol; en Is 38, 12 dice que entrará en el sheol separado de su cuerpo: "Mi pabellón ha sido arrancado y arrebatado de mí como tienda de pastores". "El alma no se evapora; va al sheol a confinarse allí. En este sentido han de entenderse las afirmaciones que en la muerte el alma es separada, es expirada, es derramada (Gen 35, 18; Job 11, 20; 31, 39; Is 53, 12; Jer 15, 9; Lam 2, 12). El alma como entidad personal viene de alguna parte —del sheol— cuando vuelve al interior del hombre como en 1 Re 17, 21-22 *bis*" (p. 128). Las frecuentes aserciones, que el difunto se une al morir a sus antepasados, no se refieren a reunirse en el sepulcro de los antepasados, frecuentemente muy lejos, sino a juntarse con sus "sombras" en el sheol (cf. Gen 15, 15; 25, 8-9; 49, 28-50, 14). La reunión con los antepasados se da antes de que el difunto sea sepultado. David "durmió con sus padres", sepultados en Belén, pero él fue sepultado en Jerusalén (1 Re 2, 10).

En el sheol las almas tienen muy reducida actividad, nula según algunos pasajes como Ecle 9, 5.10, Job 14, 21; pero estos pasajes son excepcionales. El silencio de las sombras del sheol de Sal 6, 6; 30, 10; 88, 11-13; 115, 17 parece referirse al silencio de la alabanza: no pueden alabar al Señor por la liberación de la muerte, pues ha tenido lugar; no pueden alabarle porque no pueden asociarse a la comunidad orante del templo. Diversos textos muestran que la inacción o mutismo no es total: "El sheol, dice Is 14, 9, se agita al llegar el rey de Babilonia; despierta a los espíritus de los muertos; a todos los po-

tentados de la tierra, hace levantar de sus tronos a todos los reyes de las naciones. 10: Todos ellos responden y le dicen: también tú te has abatido como nosotros, a nosotros te has asemejado".

Los demás reyes congregados en el sheol "todos reposan con honor cada uno en su morada (sepulcro)" (Is 14, 18); mas el rey de Babilonia, entrado en el sheol con el resto de los reyes, no reposa como ellos en su sepulcro: "Tú eres arrojado lejos de tu sepulcro". Según Ez 32, 21: "Los más destacados jefes dirán de en medio del sheol: Han descendido, yacen con los incircuncisos..."

La "sombra" de Samuel, evocada por la hechicera de Endor, sale del sheol y dice a Saúl que al día siguiente le acompañará con sus hijos en el sheol (1 Sam 28, 3-19). En conclusión: "La visión normal del sheol es reductora (de la actividad) pero no aniquiladora" (p. 133). "Bastantes argumentos (86) muestran que las sombras (del sheol) son almas privadas de los cuerpos, descritas con léxico corpóreo y dotadas de menguada actividad por falta del cuerpo. Esta visión se aproxima notablemente a la visión que tiene Homero de los muertos; almas que existen en el mundo inferior sin plenitud de vida (cf. *Odisea* XI)".

c) *Dualismo antropológico en el Nuevo Testamento fuera de los escritos paulinos.*

"Dualismo evidente" (p. 110):

Mc 14, 38 (Mt 26, 41): "El *espíritu* está pronto, pero la *carne* es flaca".

Heb 10, 22: "limpios los *corazones* de conciencia mala, y lavado el *cuerpo* con agua pura".

Mt 5, 27-28: *Adulterio físico* y adulterio en el *corazón*.

Mt 15, 17 (Mc 7, 19): No mancha lo que entra en la *boca,* pasa al *vientre* y se expulsa en la letrina, [18] "en cambio lo que sale de la boca, procede del *corazón* y eso contamina al hombre".

Mc 7, 6 (Is 29, 13): "Este pueblo me honra con los *labios,* pero su *corazón* está lejos de Mí".

Mt 12, 34 (Lc 6, 45): "De la abundancia del *corazón* habla la *boca*". Sant 4, 8: "Limpiad las *manos,* pecadores, y purificad los *corazones*". 1 Ped 3, 21: El bautismo "que no es eliminación de *suciedad corporal* sino ruego hecho a Dios, de una buena *conciencia*".

Éstas y parecidas expresiones encarnan un dualismo antropológico, que por su interacción y frecuentemente por la oposición de sus términos, difícilmente cabe interpretar como expresión del doble aspecto de la misma unidad antropológica. Lo que se infiere más claramente de los textos siguientes:

Sant 2, 26: "El *cuerpo* independientemente del *espíritu* está muerto".

Lc 12, 20: "Necio, esta noche van a pedir de ti *tu alma*": "Alma", no "vida", pues se refiere al alma del versículo anterior: "Y diré a mi alma (no a mi "vida"): Alma mía, tienes muchos bienes... descansa, come, bebe..."

Jn 11, 39: "Está muerto de cuatro días" parece aludir a la creencia judía que después del tercer día, al empezar la corrupción del cadáver, el alma ya no puede volver al cuerpo.

Hch 2, 27: "No dejarás *mi alma* en el hades ni a tu santo ver la *corrupción*".

Mc 12, 26-27: "Dios es Dios de vivos y no de muertos". Los patriarcas están vivos, a pesar de que desde siglos yacen en los sepulcros.

Heb 12, 23: "*Espíritus* de justos llegados a la perfección" (espíritus que están en la Jerusalén celestial).

Apoc 6, 9: "Y vi debajo del altar las *almas* de los que habían sido inmolados por el testimonio (de Jesús); [10] y gritaban con potente voz". Estas almas esperan aún la resurrección de sus cuerpos, porque de ellas se dice en Apoc 20, 4-6 que "volvieron a la vida y comenzaron a reinar con el Mesías mil años".

1 Ped 3, 18: "Cristo... entregado a la muerte en la *carne,* pero llevado a la vida en el *espíritu*".

1 Ped 4, 6: "Pues, por eso se predicó el Evangelio incluso a los muertos, para que, aunque condenados en la *carne* según los hombres, vivan según Dios en el *espíritu*".

2 Ped 1, 14 menciona el "abandono de mi tienda" (cuerpo).

"Estas afirmaciones de carácter dicotómico están esparcidas por el Nuevo Testamento —dejamos de lado ahora los escritos paulinos— lo que demuestra la preponderancia del dualismo antropológico en el pensamiento cristiano primitivo. No se encuentra este dualismo en 1, 2 Jn y Judas; es frecuente en los sinópticos, Hebreos y 1 Ped" (p. 116).

d) *Dualismo antropológico en Pablo*

Las epístolas de Pablo contienen una buena tirada de pasajes de antropología dualista:

2 Cor 4, 16: "Por eso no nos desalentamos; al contrario: aun cuando nuestro *hombre exterior* se desmorona, nuestro hombre *interior* se renueva día tras día". Ese "hombre exterior" no es el "hombre viejo" ni el "hombre interior", el "hombre nuevo" en Cristo; sino

el hombre corporal y no corporal, como en el pensamiento helenístico.

Ef 3, 16-17: *Hombre interior* en paralelismo con *vuestros corazones.*

Rom 7, 22-23: "Según el *hombre interior* me complazco en la ley de Dios, [23] pero en *mis miembros* veo otra ley que está en guerra contra la ley de mi razón".

Dualismo antropológico, no directamente ético.

Rom 7, 25: "Por consiguiente yo mismo con la *razón* soy esclavo de la ley de Dios, pero con la *carne* lo soy de la ley del pecado". En este y otros pasajes parecidos "carne" no significa el pecado sino el cuerpo, los miembros que ocupa el pecado y convierte en instrumentos del mal (p. 139).

Rom 12, 1-2: "...ofrecer vuestros *cuerpos* como víctima santa... transformaos por la renovación de vuestra *mente*".

1 Cor 2, 11: "Pues, ¿quién entre los hombres conoce lo *íntimo* del hombre sino es el *espíritu* del hombre que está en él? De la misma manera tampoco lo (íntimo) de Dios lo conoce nadie si no es el Espíritu de Dios".

Rom 1, 9: "Yo sirvo (a Dios) con *mi espíritu*".

1 Cor 7, 34: "Y la mujer soltera o virgen cuida de las cosas de Dios, como ser santa en *cuerpo* y *espíritu*".

1 Cor 5, 3: "Yo ausente con el *cuerpo*, pero presente con el *espíritu*... [4] en el nombre de Nuestro Señor Jesús, reunidos vosotros y *mi espíritu*..., [5] sea entregado a satanás semejante individuo para destrucción de la *carne*, a fin de que el *espíritu* se salve en el día del Señor". "Destrucción de la carne", probable referencia a una enfermedad causada por satanás o a la misma muerte.

Col 2, 5: "Pues aunque estoy ausente *corporalmente*, en *espíritu* estoy con vosotros".

2 Cor 7, 1: "Así, pues, queridos..., purifiquémonos de toda mancha de la *carne* y del *espíritu,* llevando a término nuestra santificación...".

1 Ped 3, 18: "Cristo murió una vez por los pecados... entregados a la muerte en la *carne,* pero llevado a la vida en *espíritu*".

2 Cor 12, 2: "Conozco a uno que vive en Cristo, arrebatado hasta el tercer cielo hace catorce años, no sé si con el *cuerpo,* no sé si *fuera del cuerpo;* Dios lo sabe; [3] y sé que ese hombre, no sé si con el *cuerpo* o *prescindiendo del cuerpo,* Dios lo sabe, *fue arrebatado hasta el paraíso* y oyó palabras arcanas que uno no puede decir". Pablo platica aquí sobre un posible éxtasis, separación del cuerpo, y de un arrebato al cielo donde oye misterios inefables.

Fil 1, 22: "Pero si vivir *corporalmente* me supone trabajar con fruto, entonces no sé qué escoger; [23] me veo apremiado por las dos (posibilidades), deseando *emprender la marcha para estar con Cristo...* [24] mientras que permanecer en esta *vida corporal* es más necesario a causa de vosotros".

Texto que prueba la dicotomía, y además el estado intermedio, pues Pablo habla de una vida, ausente de los Filipenses, con los que se reunirá tras la resurrección final.

Después de cerrar con 2 Cor 5, 1-10 los ejemplos de dicotomía antropológica, Grundry resume así su pensamiento decididamente produalista:

> "Estos pasajes dicotómicos están esparcidos por toda la literatura paulina —desde las primeras a las últimas epístolas...— y es muy frecuente en Rom y Cor. La misma frecuencia se da en el resto del Nuevo Testamento y en la literatura judía de la época. Por tanto Pablo, con la mayoría de los judíos y otros cristianos primitivos, pensaban habitualmente al hombre como un ser dual hecho

de dos partes, corporal una, incorpórea otra, destinadas a funcionar en unidad, si bien distintas y capaces de separación. En este esquema encaja el usar Pablo constantemente *soma* (cuerpo) para significar el cuerpo físico. Contrariamente a *sarx* (carne), que de vez en cuando significa la proclividad al pecado, *soma* siempre tiene un sentido físico. Tal sentido se carga de significado teológico únicamente en el contexto en el que aparece la palabra, pero no por llevar a cuestas en sí misma ese sentido teológico. Con todo esto, no se quiere negar que en determinados pasajes Pablo y otros hagiógrafos, puedan utilizar términos antropológicos de forma más sintética que analítica. Por ejemplo, en 1 Tes 5, 23 —espíritu, alma y cuerpo—, que es el mejor ejemplo de los escritos paulinos. Podemos también citar como ejemplo la *shema*' en Mc 12, 30: 'corazón..., alma..., mente..., fuerza' (cf. Mt. 22, 37; Lc 10, 27)... No obstante hay un verdadero ejército de pasajes que presentan un cierto y frecuentemente enfático dualismo. Las expresiones paulinas de este dualismo varían en terminología. No hay fórmula única, estereotipada, tan neta como *soma* y *psyjé*. 'Hombre interior', 'espíritu', 'alma', 'mente', 'corazón', todos estos términos sirven para expresar la parte incorpórea del hombre y sus diversas funciones. 'Hombre exterior', 'carne', 'cuerpo', 'miembros', 'boca', 'faz' y diversas metáforas cumplen el mismo cometido expresivo del componente corpóreo del hombre. No se trata de que términos de una y otra categoría se arrimen en pares. Esto, de por sí, podría indicar meramente dos aspectos de una entidad indivisible. Lo decisivo es que dichos términos aparecen frecuentemente en contraste, en fuerte oposición, incluso como componentes separables o separados, si bien la separación no es objeto de deseo. La parte corporal tampoco es objeto de menosprecio. Para expresar al hombre resultante de la unión de los dos componentes existe el término *ánzropos*, hombre. El contexto es el que ha de decidir si los pronombres personales se refieren a la persona entera o únicamente a una parte representativa de ella. *Soma*, no obstante, permanece fiel a su único significado de cuerpo físico" (pp. 154-156).

5. Valoración de la crítica de Grundry.

La obra crítica de Grundry es tan reciente que aún no podemos recoger el impacto causado en los seguidores de la antropología monística hebrea que son legión. No todos

los ejemplos que propone son igualmente probativos, sobre todo puestos en hilera sin el debido acompañamiento exegético con el que el autor los acompaña. Pero creo que constituyen una prueba de conjunto o cumulativa que invita a un examen nuevo de la antropología "monista" paleohebrea y de la acepción de *soma* como persona, no como cuerpo físico. Muchas de nuestras reservas críticas a través de este libro quedan confirmadas. Las páginas que siguen, a su vez, confirman tesis importantes de la obra de Grundry.

Aunque este autor, sin negar el influjo del dualismo griego, descubre la dualidad antropológica en la misma tradición bíblica hebrea, vamos a mostrar en el apartado siguiente con algunos ejemplos que el pensamiento griego —por tanto presumiblemente el dualismo griego— estuvo presente en Palestina antes de lo que corrientemente se viene admitiendo.

V. ACERCA DE LA PENETRACIÓN DEL PENSAMIENTO GRIEGO EN PALESTINA

La antropología dualista griega, forzosamente, había de dejar huella en los ámbitos judíos de Palestina, incluso antes de la era cristiana. En otro lugar hemos escrito sobre la fuerte penetración del griego en Palestina, en el siglo primero de nuestra era (87). Es cierto que los documentos judíos de esta época y de época anterior son escasos en términos griegos, pero hay documentos judíos de la época que, aun excluyendo expresamente el léxico griego, introducen acepciones griegas en palabras hebreas o arameas; y lo que aquí nos interesa es, precisamente, esa penetración de significados, acepciones, pensamiento griego, en el siglo primero o en siglos anteriores al cristianismo.

El libro del Eclesiastés, escrito siglos antes del cristianismo, en hebreo literario muy influido por el hebreo hablado o míshnico, en lugar de emplear el término "corazón", sede del conocer según la antropología hebrea, utiliza la palabra *madda'*, "conocimiento", de conformidad con el pensamiento griego (Ecl 10, 20). Tal substitución de "corazón" *(leb)* por "conocimiento" *(madda') (da'at)* se ha introducido también en Daniel (en el término arameo *minda'*), libro en el que el pensamiento griego se hace presente en otras expresiones (vg. visiones de mi cabeza), en Ben Sira y en los manuscritos de Qumrán, por ej., en el *Manual de la Disciplina* (p. 61, I, ll. 11-12; p. 67, VII, l. 5) y en el *Documento de Damasco* (p. 84, X, l. 10) (88).

En el mismo *Manual* (p. 64, V, ll. 4, 10; p. 65, V, ll. 13, 16; p. 69, IX, l. 16) ha penetrado la conjunción griega *hopos* para imperativos o prohibiciones bajo la veste hebrea de *asher* o *asher lo': "que* pueda", "*que no* vuelva"; la misma penetración en las cartas hebreas de Bar Kokba: "*que* te sea conocido" (aquí en forma de *she-*).

En Qumrán y en Ben Sira (48, 25) se han introducido los participios griegos *ta genómena o esómena* bajo los "nifal" hebreos *nhyym, nhyywt,* etc.

En el *Documento de Damasco* (p. 86, XIII, ll. 3-4) el término *empeirós* griego (ducho, experimentado) se esconde tras *baḥun* hebreo.

La denominación de la comunidad de Qumrán como *yáḥad* es el reflejo del griego *koinonía,* palabra utilizada en Hechos para expresar la "comunión" cristiana de Jerusalén. La denominación qumranita *sérek* corresponde al griego *taxis,* orden.

Aunque el documento *Guerra de los Hijos de la luz y de las tinieblas* no menciona términos griegos o latinos de armas, sin embargo hay léxico militar griego o latino que se esconde en términos hebreos del rollo de *La Guerra*

o en otros documentos de Qumrán, vg. "resistir" en su puesto *(hḥzyq = karterein, sustinere),* "frente" *(sidrey panim = metopon),* "proyectiles" *(zĕraqot = bolides),* "vaina" de los dardos *(béṭen = koilía, koleón),* etc.

Otros grecismos: "consejo" de la Comunidad (*'aṣat* ha-yaḥad = *boulé*); "los muchos" = la Comunidad *(ha-rabbim = hoi polloi),* expresión que se encuentra en Dan 12, 3, en el Nuevo Testamento y Mishná; "rango", "categoría" *(tikkun = timé).*

En el *Documento de Damasco* los capítulos se titulan al estilo griego: Acerca de los juramentos, acerca de la purificación con agua, acerca de la guarda del sábado, etc. *('al = peri).*

Después de ofrecer estos y otros ejemplos de influjo griego en el hebreo de Qumrán, Abba ben David (89) reconoce que la coincidencia con el griego en algunos de ellos puede ser casual, pero no puede serlo en todos, particularmente cuando una palabra hebrea se carga de sentido griego y viene a substituir términos hebreos antiguos, por ejemplo, *béṭen,* "vientre" (en sentido de "vaina"), pues el autor judío podía echar mano de términos hebreos consagrados *ta'ar* o *nĕdan* (vaina) *ha-ḥéreb* (de la espada).

Todo esto corrobora la penetración del pensamiento griego hasta en círculos tan conservadores judíos como el de los sectarios de Qumrán, y corrobora la probabilidad de que ciertos términos de antropología hebrea hayan sido entendidos en tiempo de Cristo, y aun antes, según el pensamiento griego.

La penetración de la antropología dualista griega en el Nuevo Testamento la probaremos expresamente más adelante, en páginas de este libro.

NOTAS

(1) *Ḥayl, taf, nefesh, 'or, gufah, nĕbelah, péger* —estas tres últimas significan cuerpo muerto, como *soma* a menudo en el Nuevo Testamento, pero nunca en Pablo— *she'er, gaw, gew, gewiyyah, gesem* y *basar;* esta última es la más corriente.

(2) Frase escultural de WHEELER ROBINSON, *The People and the Book,* p. 362, citada por J. A. T. Robinson, *El cuerpo,* p. 21.

(3) PEDERSEN, *Israel,* I-II, p. 171. La unidad cuerpo-alma tan potenciada en la antropología hebrea, para L. BOFF acercaría tal antropología a la moderna; cf. *A Ressurreicão de Cristo. A nossa Resurreicão na morte, Petropolis,* RJ (1974[3]) p. 86.

(4) Estas ideas resumen las de J. A. T. ROBINSON, *El Cuerpo,* p. 21.

(5) M. E. BOISMARD, "Victoria sobre la muerte según la Biblia", p. 258. Véase también N. J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament,* Roma (1969).

(6) Cf. ROBINSON, *ob. cit.,* p. 21.

(7) Cf. ROBINSON, *El cuerpo,* pp. 21 ss. Véase en la Introducción p. 18s el pensamiento de Philberth.

(7*) Sobre el sheol cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* II, Tournai (1956), pp. 48-57.

(8) H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento,* Salamanca (1975), p. 49, dice: "Lo mismo que *néfesh* también *basar* mira, por tanto, al hombre como tal, únicamente en el aspecto corporal". Cf. L. BOFF, *ob. cit.,* p. 87; P. VAN IMSCHOOT, *ob. cit.,* p. 12.

(9) Cf. WOLFF, *ob. cit.,* pp. 45-51; F. BAUMGÄRTEL, TWNT, VII, pp. 108 ss.

(10) Cf. E. SCHWEIZER, TWNT, VII, p. 108.

(11) *Ibid.*

(12) E. SCHWEIZER, TWNT, VII, p. 109.

(13) E. SCHWEIZER, TWNT, VII, p. 109 b.

(14) E. SCHWEIZER, TWNT, VII, p. 119.

(15) Ídem, *ibid.*

(16) Ídem, *ibid.,* p. 120.

(17) Ídem, *ibid.*

(18) *Antigüedades* 19, 325; *Guerra* 6, 47.

(19) *Guerra* 2, 154 ss.; cf. ídem, *ibid.,* p. 122.

(20) Art. *Sarx,* TWNT, VII, p. 40.

(21) R. MEYER, *ibid.,* pp. 41-43. R. H. GRUNDRY, *Sōma in Biblical Theology,* Cambridge (1976), pp. 105-107, defiende el dualismo antropológico en Qumrán.

(22) R. MEYER, *ibid.*, p. 48.

(23) *Pirqe Abot* 3, 1.

(24) R. MEYER, *ibid.*, pp. 49 ss. En el *Apócrifo del Génesis* de 1 Q II, 10 ya se llama al cuerpo *nĕdaná*, funda, vaina.

(25) Así a veces *basar*, carne, en el AT. cf. *supra*.

(26) ROBINSON, *El cuerpo*, p. 26.

(27) ROBINSON, *ob. cit.*, p. 27. Cf. R. H. GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 118-124.

(28) ROBINSON, *ob. cit.*, p. 34.

(29) Cf. ROBINSON, *ob. cit.*, pp. 25-36; y E. SCHWEIZER, TWNT, VII, pp. 124-136.

(30) Sólo tres menciones y dos citas del Antiguo Testamento.

(31) E. SCHWEIZER, TWNT, VII, 124. Cree que aquí *sarx* comprende como en el A. T. todo el hombre, pero su exégesis no nos place. Para el significado de "carne" en Colosenses, Efesios, Pastorales y el resto del N. T., cf. E. SCHWEIZER, TWNT, VII, pp. 136-145. Para el asunto que tratamos no añaden datos decisivos, sino pequeñas esfumaturas al concepto de "carne" explicado. No ligan pecado y carne como Pablo.

(32) E. SCHWEIZER, *ibidem*, p. 103.

(33) *Ibid.*, nota 3.

(34) *Apocalipsis de Abraham*, 19; E. SCHWEIZER, TWNT, VII, 120.

(35) CANTERA-IGLESIAS traducen: "para enorgullecerme".

(36) *El Cuerpo*, p. 36 ss. La persona es el "yo consciente"; según la filosofía escolástica es la hipóstasis racional, entendiendo por "hipóstasis" una sustancia individual o singular, completa, y "tota in se". Si se trata de persona humana tiene que ser un "yo consciente" referenciado al cuerpo; sin esta referencia es un "yo consciente" angélico.

(37) *Ob. cit.*, p. 37; R. H. GRUNDRY, *ob. cit.*, p. 155.

(38) *Ob. cit.*, p. 38; R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, Nueva York (1951) I, p. 195; cf. B. PHILBERTH, *Der Dreieine*, p. 98.

(39) *Ob. cit.*, pp. 39 ss.

(40) *Ob. cit.*, p. 40; opinión contraria en GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 217-222.

(41) ROBINSON, *ob. cit.*, p. 40.

(42) ROBINSON, *ob. cit.*, p. 42.

(43) ROBINSON, *ob. cit.*, p. 25, nota 10. La teología y exégesis contemporánea subraya el sentido "relacional", implicado en la noción hebrea de "cuerpo"; lo que aplicado a la resurrección se interpreta como un obtener la persona una nueva relación con Dios y con el entorno, sin condicionamientos de espacio y tiempo. Pero el hombre resucitado, o sea, el "cuerpo transformado", necesita que todos los seres, el cosmos, estén también

transformados para poder relacionarse perfectamente con él. Por eso, aun quienes admiten la resurrección inmediata a la muerte, postulan la resurrección final, cuando todo el cosmos sea transformado, posibilitando así al hombre resucitado su perfecta "relación" con el cosmos. La valoración del sentido "relacional" de "cuerpo" véase en GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 217-222.

(44) *Ob. cit.*, p. 84.

(45) *Ob. cit.*, p. 79.

(46) ROBINSON, *ob. cit.*, p. 78. Véase la misma idea en Pannerberg, nota 7 de Introducción. La concepción del "cuerpo místico de Cristo" expuesta por Robinson peca de exagerada, cf. GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 223-244.

(47) Varias son las explicaciones del origen de esta concepción, típica de Pablo, del cuerpo de Cristo. Robinson, siguiendo a A. Rawlinson, prefiere ver ese origen en la Eucaristía, que al dar el cuerpo (*basar*, "cuerpo", en sentido prepaulino) y la sangre del Señor a los cristianos, les une a Cristo y los une entre sí: 1 Cor 10, 17: "Por un solo pan, somos un solo cuerpo los muchos; pues todos participamos del único pan". "En la medida en que la comunidad cristiana *se alimenta* de ese cuerpo y sangre (de Cristo), *se convierte* en la vida misma y en la personalidad del Cristo resucitado" (Robinson, *ob. cit.*, p. 85). Pablo debió de tomar conciencia de que Jesús y la Iglesia son un cuerpo, cuando oyó estas palabras: "Saulo, Saulo, por qué *me* persigues... Yo soy Jesús a quien tú persigues", Hch 26, 14.

(48) ROBINSON, *ob. cit.*, p. 108.

(49) "¿Resurrección al final...", p. 104.

(50) BENOIT, "¿Resurrección...", pp. 104 ss.; cf. Introducción, p. 7s.

(51) Art. *Anastasis* TWNT, trad. franc. *Vie, mort et resurrection*, Ginebra, *Anistemi* D, 3, p. 129.

(52) Cf. A. OEPKE, *egeiro*, TWNT II 335 s.

(53) H. W. WOLFF, *ob. cit.*, pp. 25-44; cf. Z. HIRSCH, *Ha-Psicologiyya bĕ-sifrutenu ha-'atiqá.* Tel-Aviv (1957), pp. 45-49; D. LYS, *Néphes. Histoire de l'âme dans la Révélation d'Israel au sein des Religions proche-orientales*, París (1959); P. VAN IMSCHOOT, *ob. cit.*, pp. 16-26.

(54) Cf. H. W. WOLFF, *ob. cit.*, p. 25.

(55) WOLFF, *ob. cit.*, p. 26, nota 4.

(56) WOLFF, *ob. cit.*, p. 37.

(57) WOLFF, *ob. cit.*, p. 39; GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 126-128.

(58) WOLFF, *ob. cit.*, p. 43.

(59) *Ob. cit.*, p. 44.

(60) WOLFF, *ob. cit.*, pp. 53-61. En un pasaje, Daniel 7, 15 se dice: "Mi espíritu —yo Daniel— se entristeció dentro de la vaina", *bĕ-go nĕdaná*, siguiendo la lectura *nĕdaná* (en vez de

nidneh) que se encuentra en el ms. editado por S. MORAG, *The Book of Daniel. A Babylonian Manuscript.* Aquí parece reflejarse la concepción griega del *ruaḥ* o espíritu encerrado en el cuerpo; cf. Z. HIRSCH, *ob. cit.*, p. 49; A. DÍEZ MACHO, *Sefarad* 33 (1973), p. 374.

(61) WOLFF, *ob. cit.*, p. 57; 2 Re 19, 7; 1 Re 22, 21-23; Num 27, 16.

(62) Sobre *ruaḥ* cf. TWNT VI, pp. 358-362; P. VAN IMSCHOOT, *ob. cit.*, pp. 28-34; sobre el *pneuma* en el judaísmo cf. ERIK SJÖBERG, TWNT, VI, pp. 367-387.

(63) E. SJÖBERG, TWNT VI, 377 ss.; el subrayado es nuestro. Para el rabinismo, cf. G. STEMBERGER, "Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur", *Kairos,* 15 (1973), pp. 238-66. P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus,* Münster (1966) y GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 148 s. defienden el estado intermedio en el judaísmo de tiempo de Cristo como creencia normal.

(64) E. SCHWEIZER, TWNT VI, p. 394.

(65) Cf. la precisión de E. SCHWEIZER, *ibid.*, pp. 412 ss.

(66) E. SCHWEIZER, *ibid.*, p. 413.

(67) E. SCHWEIZER, ibid. p. 413.

(68) TWNT VI, p. 433.

(69) E. SCHWEIZER, TWNT VI, p. 434.

(70) E. SCHWEIZER, VI, p. 444.

(71) E. SCHWEIZER, VI, p. 446. Más bibliografía sobre antropología bíblica: M. BORDONI, *Dimensioni antropologiche della morte,* Roma (1969); A. GELIN, *L'homme selon la Bible,* París (1968); C. A. VAN PEURSEN, *Leib, Seele, Geist,* Gerd Mohn (1959); J. SCHARBERT, *Fleisch, Geist und Seele in Pentateuch,* Stuttgart (1966); E. D. DUSSEL, *El humanismo semita,* Buenos Aires (1969); G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament,* Neuchâtel-París (1953); A. GRABNER-HAIDER, "Auferstehungsleiblichkeit", *Stimmen der Zeit* 181 (1968), pp. 217-222; ROBERT H. GRUNDRY, *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology,* Cambridge (1976); W. G. KÜMMEL, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament* (1948).

(72) K. GROBEL, "Soma as 'Self-Person' in the LXX", *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann,* BZNW 21 (1954), pp. 52-59.

(73) R. GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 29 s. También Pablo intercambia *pistis* (fe) y *agape* (caridad), pero nadie dirá que las identifica.

(74) Aunque "cuerpo" se identifique aquí con *sarx* o carne pecadora, pues también "carne" no es el hombre entero, sino su proclividad al mal.

(75) En capítulo aparte Grundry hace exégesis de 1 Cor 6, 12-20 deduciendo que trata del cuerpo físico, cuerpo destinado

a morir pero sometido a las exigencias de una ética; sus acciones no son moralmente indiferentes: el cuerpo pertenece al Señor, como probará en el futuro la resurrección y como prueba en el presente su condición de templo del Espíritu Santo. Por lo mismo, la fornicación va contra la redención futura y la santidad presente del cuerpo (GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 51-79).

(76) No obsta al significado individuante de "cuerpo", que *soma* sea muchas veces traducción del hebreo *basar* (carne), y que *basar* sea el elemento común e incorporante de un hombre a otro hombre, pues cuando la LXX traduce *basar* por *soma* siempre se refiere al cuerpo físico individual (GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 218 s.).

(77) GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 223-244.

(78) GRUNDRY, *ob. cit.*, p. 87.

(79) GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 88-92.

(80) Cf. J. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, Roma (1966), p. 44.

(81) J.-B. FREY, *Corpus inscriptionum judaicarum*, Roma (1952), II, n. 1510.

(82) GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 90 s.

(83) K. SCHUBERT, "Die Entwicklung der Aufstehungslehre von der nachexilischen bis zu frührabbinischen Zeit", *Biblische Zeitschrift* 6 (1962), pp. 177-214.

(84) GRUNDRY, *ob. cit.*, p. 104.

(85) W. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 2, p. 131.

(86) GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 133 s.

(87) A. DÍEZ MACHO, *La lengua hablada por Jesucristo*, Madrid (1976), pp. 65-78.

(88) Sobre la infiltración de conceptos griegos en léxico hebreo de Qumrán, véase ABBA BEN DAVID, *Lĕshon Miqra u-lĕshon ḥakamim* (Lengua de la Biblia hebrea y lengua de la Mishná, Tel-Aviv (1967), I, pp. 92-94). [Tras el nombre de un documento de Qumrán o del *Documento de Damasco*, escrito perteneciente al mismo grupo religioso, ponemos la página de la edición de A. M. Habermann, *Mĕgillot Midbar Yehuda* (Los rollos del Desierto de Judea), Israel (1959), en la que se encuentra el ejemplo citado; tras la página, un número romano indica la sección del documento, y l. o ll. significa la línea o líneas de la ed. de Habermann donde se halla el ejemplo.]

(89) *Lĕshon Miqra...*, pp. 92-94.

PARTE III: PERVIVENCIA DESPUÉS DE LA MUERTE Y RESURRECCIÓN FINAL EN EL NUEVO TESTAMENTO

I. HABLA JESÚS: LOS PATRIARCAS ESTÁN VIVOS

1. Dificultad jurídica de los saduceos contra la resurrección. Respuesta de Jesús.

Controversia de Jesús con los saduceos. Poco antes de empezar la pasión. Los saduceos no creían ni en la resurrección de los muertos ni en los ángeles. Los fariseos creían en ambas cosas. Según tradición rabínica, poco fiable, la polémica de fariseos y saduceos sobre la resurrección se habría desencadenado en tiempos de Antígono de Soko, a mitad del siglo II a. de Cristo. Los saduceos eran tradicionalistas y forasteros al progreso teológico en escatología, operado en los dos siglos anteriores al cristianismo. Solucionaban el problema del incumplimiento de las promesas divinas de salvación, el problema de la retribución inadecuada en esta vida, aseverando que las promesas de

bendición de Yahweh van dirigidas al pueblo, y que se cumplen en esta vida, siempre en el pueblo, no siempre en los individuos.

Los fariseos, frecuentemente, figuraban la resurrección en formas crasas: como vuelta del hombre tridimensional a este mundo purificado, para en él casarse y engendrar hijos (1).

Partiendo de tal concepción farisea, los saduceos excogitaron un problema jurídico que plantearon a Jesús:

Siete hermanos, dijeron, desposaron sucesivamente a la misma mujer en virtud de la ley del levirato (2), al morir uno tras otro sin sucesión. "En la resurrección (cuando los hermanos resuciten), ¿de quién de ellos será mujer, puesto que los siete se desposaron con ella?" (Mc 12, 23).

A este problema jurídico, que era en puridad una arremetida contra la resurrección, respondió Jesús (Mc 12, 24): "¿No estáis en error por no conocer *las Escrituras* ni el *poder* de Dios? 25 Cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos se casan ni ellas serán casadas; serán como ángeles en los cielos. 26 Pues, respecto a los muertos que se *despiertan*, ¿no leísteis en el libro de Moisés (3), en 'la Zarza' (Ex 3, 1-4, 7), cómo Dios le dice: 'Yo soy el Dios *(Elohe)* de Abraham, el Dios *(Elohe)* de Isaac y el Dios *(Elohe)* de Jacob? (Ex 3, 6). No es un Dios de muertos sino de vivos".

2. Diversas redacciones del episodio.

Así Marcos, y así Mateo 22, 23-33 con insignificantes variantes estilísticas. Lucas 20, 27-38 se desvía de Marcos por aliños de estilo y por adiciones de impronta semítica, debidas a él o a su tradición (4).

¿Qué enseña Cristo en este episodio acerca de la vida futura? ¿Qué enseñan la Iglesia primitiva o los evange-

listas? La exégesis moderna suele deslindar, en este y otros pasajes, las palabras originales de Jesús de los añadidos provenientes de la tradición cristiana primitiva o de los evangelsitas. En realidad semejante decantación es asunto de escasa importancia en orden a la credibilidad de los textos, pues lo mismo es que las afirmaciones salgan de la boca de Jesús, que del cálamo de los evangelistas o de la tradición que redactan: todo es afirmación de la Biblia, y, por tanto, palabra de Dios.

En el pasaje que nos concierne, la crítica no ha logrado conclusiones ciertas. R. Bultmann asegura, con el radicalismo que le caracteriza, que aquí "Jesús" no enseña nada; que la perícopa se debe a la comunidad cristiana primitiva. Otros exegetas rompen el pasaje en dos: parte de él es testimonio de Jesús; otra parte es adición de la Iglesia primitiva. El padre Boismard, dominico, reduce la respuesta de Jesús a lo siguiente:

Mc 12, 24: "Jesús les dijo: "¿No estáis en error por no conocer las Escrituras y el poder de Dios?... 26b ¿No habéis leído en el libro de Moisés, en 'la Zarza', cómo Dios le dice: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? 27 No es un Dios de muertos sino de vivos".

La Iglesia primitiva, sigue Boismard, apercibida de que con estas palabras Jesús no había dado respuesta al problema de los saduceos, habría suplido tal respuesta añadiendo los versículos 25 y 26a: cabalmente lo que se refiere a la resurrección de los muertos. Tal embutido textual les parece a Boismard y otros exegetas un corte de la fluidez del discurso; por eso dicen ser añadido de la Iglesia; pero en contra de esta explicación está que las ideas de toda la perícopa son típicamente judías.

Por su parte Lucas habría trenzado un midrash en torno a las palabras originales de Jesús, para inculcar,

como hace en otros pasajes de su evangelio, amor a la virginidad ("Los que hayan sido juzgados de tener parte en el mundo venidero no se casan y no son desposadas" Lc 20, 35), para enseñar que tales justos ya en esta vida, "no pueden morir" (Lc 20, 36), que "son hijos de Dios" y "son hijos de la resurrección" (resucitarán) (Lc 20, 36), que "todos viven en Dios" (Lc 20, 38) (5).

3. En la redacción de Lucas queda a salvo la resurrección futura de los muertos.

Empecemos por Lucas. El que escribe no tiene empacho en admitir que Lucas, valiéndose de la licencia que otorga la exégesis deráshica para acomodar y actualizar textos, remodele la respuesta original de Jesús y las hipotéticas adiciones de la comunidad primitiva, de suerte que el pasaje sirva para inculcar la virginidad en esta vida y la posesión, aquí y ahora, de la vida eterna por aquellos que han de participar en el mundo futuro. Pero el remodelado de Lucas no volatiliza las afirmaciones sobre la resurrección. Helas aquí: "Los que han sido considerados dignos de alcanzar el otro mundo y *la resurrección de entre los muertos,* no tomarán mujer ni tomarán marido, [36] pues *no pueden ya morir,* pues son iguales a los ángeles, y son hijos de Dios *por ser hijos de la resurrección;* [37] y que *resucitan los muertos...*". Lucas cree, pues, en la resurrección futura de los muertos, en la inmortalidad (presente o futura) de los hijos de Dios y *su participación en la resurrección,* que eso significa ser "hijos de la resurrección". No afirma ni niega la resurrección de los enemigos de Dios. Ladea este tema.

4. En la redacción de Marcos y Mateo queda a salvo la resurrección futura.

¿Qué enseña Marcos a quien sigue Mateo?

Reléase el pasaje de Marcos arriba transcrito. También muestra fe en la futura resurrección de los muertos (Mc 12, 25): "Cuando *resuciten de entre los muertos* no tomarán mujer ni tomarán marido, sino que serán como ángeles en los cielos. 26 Y acerca de *los muertos, de que resucitan*...".

Esto que cree Marcos y (Mateo), muy probablemente es afirmación original de Jesús (6), pues, es lógico y de cortesía que Jesús respondiese a la pregunta que los saduceos le habían formulado. La paternidad de Jesús sobre los vv. 25 y 26a queda avalada por el principio de la "discontinuidad" (7): en gran parte los fariseos concebían la resurrección con bodas e hijos, y la afirmación de los vv. 25 y 26a va contra esa resurrección intramundana, tan humana, tan poco evangélica.

Pero volvemos a recalcar: en punto a credibilidad es indiferente que las sentencias resurreccionistas de Mc 25 y 26a sean de Jesús, de la Iglesia o del evangelista. Lo que no puede ponerse en duda es que la respuesta es magistral, digna del Maestro, pues no sólo resuelve directamente la dificultad planteada por los saduceos, sino que indirectamente afirma las dos cosas que ellos negaban: la existencia de la resurrección y la de los ángeles; y, además de todo eso, adoctrina a los fariseos, que la resurrección será en el mundo futuro, y carecerá del obligado capítulo de los casamientos y generación.

5. Jesús admite la resurrección final de los muertos y que los patriarcas actualmente están vivos.

Hemos oído a Lucas, a Marcos (y a Mateo). Escuchemos lo que enseña Jesús (Mc 12, 26): "Y acerca de los muertos, *que son despertados (egeirontai)* (8), ¿no leísteis en el libro de Moisés, en 'la Zarza', cómo le dijo Dios:

Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob (Ex 3, 6)? [27] *No es Dios de muertos, sino de vivos*".

"Despertar", "ser despertados", aunque tiene forma de presente, posee sentido de futuro, caso frecuente en locuciones traducidas del arameo y aun del hebreo. En arameo el participio substituye al presente, pasado y futuro, dependiendo el tiempo del contexto. Aquí el contexto postula el significado de futuro, "los muertos que serán resucitados". Pero no es preciso recurrir a un participio arameo subyacente; un presente "sapiencial" como el de nuestro v. 26a equivale a un futuro: "que resucitan" equivale a "que han de resucitar".

Para enseñar una verdad tan dificultosa como es la resurrección de los muertos —o por lo menos la vida de ultratumba— recurre Jesús a la Biblia y al poder de Dios. De la Biblia aduce el texto de Ex 3, 6, en el que Dios se proclama "Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob", añadiendo que "no es Dios de muertos sino de vivos".

Jesús parece hilar su argumentación de la siguiente manera: Dios despertará (resucitará) a los muertos, porque tiene poder para ello; tiene poder para resucitar en el futuro, porque ya de presente ha dado vida a los patriarcas, como dice la Escritura. Sí, los patriarcas viven actualmente; aunque Jesús no precisa dónde, ni cómo: ¿en Dios?, ¿en las "cámaras" de las almas? (9).

6. Hebreos 11, 16.19 comenta y amplía la respuesta de Jesús: Los Patriarcas están en el cielo.

Gran afirmación la de Jesús: los tres patriarcas viven actualmente. Afirmación que repite y amplía la epístola a los Hebreos 11, 16 cuando pondera la fe de estos tres patriarcas, su aspiración por la patria verdadera, por el cielo, cuando afirma que Dios no se avergüenza de llamar-

se *su Dios* —alusión a nuestro texto Mc 12, 26 ss. y Ex 3, 6—; cuando asegura que les ha preparado una ciudad (en la otra vida): "Ahora bien (Abraham, Isaac y Jacob), aspiran a una (patria) mejor, es decir, la del cielo; por eso Dios no se avergüenza de ellos, de llamarse *su Dios*, pues les ha preparado una ciudad".

Este texto de Heb 11, 16 argumenta como Jesús en Mc 12, 26: Dios, por ser Dios de los tres patriarcas, les ha cumplido su aspiración por la verdadera patria dándoles el cielo, una ciudad (celeste).

Jesús no precisó tanto como el autor de Heb 11, 16, comentarista deráshico de sus palabras. En Mc 12, 26 se limitó a atestiguar que los tres patriarcas están vivos, sin determinar dónde ni cómo.

Tres versículos después (Heb 11, 19), el autor de la Epístola a los Hebreos relaciona el *poder* de Dios con la liberación de la muerte de Isaac, *símbolo* del poder de Dios para resucitar a los muertos: relaciona poder y resurrección: que Dios tiene *poder* hasta para resucitar de entre los muertos; de ahí que recobró (a Isaac de la muerte) con valor de símbolo.

Heb 11, 19 relaciona, pues, poder de Dios con resurrección, como Jesús en Mc 12, 26 ss.: El *poder* de Dios se revela en resucitar a los muertos; la vida actual de los tres patriarcas es *símbolo* del poder de Dios para resucitar en el futuro a los muertos, como el vivir Isaac después del Moriah es símbolo del poder de Dios para resucitar.

Están, pues, claras estas tres cosas: a) que los patriarcas viven; b) que su vida actual, después de muertos, es señal del poder de Dios; c) y señal de que los muertos resucitarán en el futuro.

7. Cómo deduce Jesús de Ex 3, 6 que viven los Patriarcas, por el procedimiento exegético llamado gezerá shawá.

Lo que no resulta claro es la prueba bíblica aducida por Jesús: deducir de Ex 3, 6 ("Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob") que estos patriarcas "no están muertos sino vivos".

Según Dreyfus (10) la expresión "Dios de" significa que Dios es el protector, defensor, salvador de alguien, de los patriarcas, atributos impropios si los hubiera dejado abandonados a la muerte.

Esta es una explicación de la prueba bíblica empleada por Jesús. Otra es que Jesús, tácitamente, combina este texto "Yo *(anoki)* soy el Dios de Abraham..." con otros textos bíblicos, sobreentendidos, en los que se habla de Dios vivificador de los muertos. Tal procedimiento exegético se llama *dĕrash* oculto. He aquí unos empalmes ocultos que probablemente explican la exégesis de Jesús. Los empalmes se hacen por analogía verbal, lo que en exégesis judía se denomina *gĕzerá shawá.*

Primer empalme: En la sección litúrgica llamada "la Zarza" a la que pertenece Mc 12, 26 ("Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob", Ex 3, 6) esta afirmación está ligada al nombre de Yahweh: "*Yahweh,* Dios de vuestros padres, *el Dios de Abraham, el Dios de Isaac* y *el Dios de Jacob*" (Ex 3, 15-16). Primer empalme, primera *gĕzerá shawá:* se unen Ex 3, 6 con Ex 3, 15-16 porque en los vv. hay las mismas palabras.

El segundo empalme, segunda *gĕzerá shawá:* Mediante la palabra *Yahweh* (el Dios de Abraham...), Ex 3, 6 liga con 1 Sam 2, 6: "*Yahweh,* da muerte y *da vida (mĕḥayyeh),* hace bajar al sheol y *hace subir de él*". Verificado este empalme, se explica Ex 3, 6 con 1 Sam 2, 6.

El segundo ensamblaje pudo haberlo verificado Jesús con un texto recitado por los judíos en la oración cotidiana, con la segunda de las "Dieciocho bendiciones" que entre otras cosas dice: "*Yahweh*... que *resucita a los muertos (mĕqim metim)*".

Jesús pudo haber empalmado con Deut 32, 39: "Yo *(ani = anoki)* doy muerte y *doy vida (aḥayyeh)*".

Conectar a Dios, a Yahweh, con la resurrección era conexión verbal y conceptual corriente. Pablo (Rom 4, 17) habla de "Dios que *da vida a los muertos*".

El poder de Dios de vivificar a los muertos era *un predicado divino* en el rabinismo antiguo (11), y antes de él, pues Sab 16, 13 aludiendo y explicando a 1 Sam 2, 6, introduce en este texto, de manera inequívoca, el concepto de Dios vivificador de los muertos. Dice: "Tú tienes poder de vida y de muerte; llevas *dentro de* (no *junto a*) las puertas del hades y sacas de allí".

Con uno u otro procedimiento exegético Jesús dedujo de Ex 3, 6 que los patriarcas están vivos (12).

8. Que los patriarcas estén vivos no implica que estén resucitados.

Una última cuestión: Si Jesús es el autor de toda la perícopa Mc 12, 18-27, si toda ella habla de la resurrección de los muertos, si según ella es señal del poder divino vivificador que los tres patriarcas estén vivos; cabe preguntar si los patriarcas están vivos, porque han sido *resucitados*. Estar vivos, ¿implica haber sido resucitados?

Boismard (13) comentando nuestro pasaje opina que Jesús habla en él con mentalidad semita y para semitas; y que, por tanto, no se refiere a la transferencia a Dios del alma desencarnada al estilo platónico, sino de "la entrada en la vida del hombre integral, con su realismo

psicofísico". Estar vivos sería equivalente a haber resucitado.

Semejantes afirmaciones de este maestro dominico se nos antojan doblemente gratuitas: a) si Jesús habla, como creemos, de la resurrección *futura* de los muertos y del poder divino para resucitar en el futuro, manifestado ya en el presente en la vida de los tres patriarcas, Jesús relega la resurrección al futuro; la vida de los tres patriarcas al presente. Estan vivos, pero no resucitados.

b) Si Jesús habla, como quieren algunos, únicamente de la vida presente de los tres patriarcas, es gratuito suponer que vida de ultratumba implique la resurrección corporal para Jesús y sus oyentes. Recordemos conclusiones de las dos partes primeras de esta obra: Entre los judíos de la diáspora y de la propia Palestina la antropología no era uniforme, no era forzosamente monística. Los Judíos tenían también su antropología dualista, autóctona o de origen griego. La *Sabiduría* de Salomón no habla de resurrección corporal y, sin embargo, afirma que los justos no mueren. *4 Macabeos,* como Boismard señala a propósito de la versión lucana del pasaje que comentamos, entiende, lo mismo que el *Testamento de Asher,* que *la muerte es la puerta de la inmortalidad* o vida eterna; el libro de *Jubileos* 23 también parece suponer que el espíritu sube inmediatamente a Dios; *Henoch* 103-104 habla por su parte de la resurrección futura de los espíritus, sin que se insinúe que estos espíritus necesiten tomar los cuerpos para poder tener plenamente la vida eterna (14). Recordemos los textos que hablan de la existencia de las almas en las cámaras. El logion de Jesús "Velad y orad para que no entréis en tentación porque el espíritu está pronto pero la carne es flaca" (Mc 14, 38), según el propio E. Schweizer, "se acerca a un dualismo antropológico (15). "Precisamente la presencia de influjos hele-

nísticos en estos textos, dice Nickelsburg, hace que sea gratuita la exclusión de influjos helenísticos similares en la teología y escritos cristianos contemporáneos. Sin contar que no es del todo claro que la teología de la asunción de los documentos de los *Dos caminos*, de *Jubileos* y *4 Macabeos*, sea griega en su origen. Hemos señalado el influjo del salmo 73 en el *Testamento de Asher*. No pocos especialistas han sugerido que este salmista, ya en su origen, pretendía referirse a la vida eterna" (16).

Cerremos el dilatado comentario de Mc 12, 18-27 con las palabras del conocido exegeta católico F. Mussner (17): "En la discusión con los saduceos que negaban la resurrección de los muertos (cf. Flavio Josefo, *Bell. Jud.* II, 165; *Ant.* XVIII, 16) aparece con toda claridad la convicción de que los judíos han de resucitar en el futuro (Mc 12, 18-27 par.). Para Jesús, Dios "no es un Dios de muertos sino de vivos". La misma Escritura lo atestigua" (18).

II. OTROS PASAJES EN LOS QUE JESÚS ADMITE LA RESURRECCIÓN FINAL DE LOS MUERTOS

La admiten Marcos, Mateo y Lucas y, seguramente, también Jesús en el pasaje que acabamos de comentar.

1. Pablo enseña la resurrección futura de los muertos basándose en la palabra de Jesús.

Pablo, al hablar en la 1.ª a Tesalonicenses de la resurrección de los muertos, la ampara en la palabra del Señor: 1 Tes 4, 15: "Pues *basándonos en la palabra del Señor* os decimos lo siguiente: Nosotros, los que vivimos, los supervivientes hasta la venida del Señor, no precede-

remos a los que (ya) reposaron; [16] ... los muertos en Cristo resucitarán primero; [17] después nosotros... seremos arrebatados a las nubes, al encuentro del Señor...".

2. Temed que el cuerpo vaya a la gehenna.

Diversas sentencias de Jesús reposan sobre el supuesto resurreccionista. Por ejemplo, la de Mt 10, 28: "No temáis a los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede perder alma y cuerpo en la gehenna".

Esta sentencia de Jesús implica la resurrección de los muertos, por cuanto supone "cuerpo" en los condenados (19). Y parece suponer igualmente una dicotomía, platónica o no platónica, de alma y cuerpo (20). Para ir a la gehenna, el cuerpo ha de salir del sepulcro, ha de resucitar.

Lc 12, 4 ha cercenado un miembro del dicho de Jesús, dejándolo, tras la amputación, de esta manera: Lc 12, 4: "No temáis a los que pueden matar el cuerpo y después nada pueden hacer. [5] Yo os diré a quién habéis de temer: Temed al que después de haber matado, tiene poder de arrojar en la gehenna".

Que la sentencia lucana no guarde el tenor original se infiere de la amputación del paralelismo. "La versión original nos la ofrece Mateo, dice J. L. Ruiz de la Peña (21); la articulación bimembre del *logion*, que juega con el paralelismo antitético... es preferible a la lectura de Lucas, donde tal paralelismo ha desaparecido". Este autor y otros (22) se niegan a ver en el *logion* mateano la dicotomía platónica de alma y cuerpo.

3. Temed ir al infierno con dos manos, más que ir a la vida con una.

Mc 9, 43-48 (cf Mt 5, 29-30; 18, 8-9) recoge otro dicho del Señor que alberga la idea de la resurrección de los difuntos con todos o parte de los miembros, o sea, una resurrección que afecta a lo que nosotros llamamos cuerpo: "Si tu mano te sirve de escándalo, córtatela. Mejor es para ti entrar manco en la vida, que ir con las dos manos al infierno, al fuego inextinguible" (23).

El *logion* anterior supone que el hombre *tiene* un cuerpo, unos miembros, no que *es* un cuerpo. Aunque no especifica cuándo uno entra en la vida, o el cuerpo entero o amputado en la gehenna, se deduce que es en la resurrección final, porque gehenna únicamente aparece, fuera de Sant 3, 6, en los sinópticos y siempre en dichos de Jesús, "y hace su aparición solamente tras la resurrección y el juicio final, para recoger no sólo las almas sino almas y cuerpos de los condenados por siempre" (24).

4. Los ninivitas y la reina de Saba se levantarán en el día del Juicio: alusión a la resurrección.

También encierran la idea de la resurrección los siguientes dichos de Jesús: Mt 12, 41 (Lc 11, 32): "Los hombres de Nínive se levantarán *(qum)* en el juicio con esta generación y la condenarán porque hicieron penitencia por la predicación de Jonás, y mirad, aquí hay algo más que Jonas".

Mt 12, 42 (Lc 11, 31): "La reina del Mediodía se levantará *(qum)* en el día del juicio con esta generación y la condenará, porque vino de los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y mirad, aquí hay algo más que Salomón".

Paremos mientes en que las dos anteriores sentencias de Jesús utilizan el verbo "levantarse" *(qum),* que usan el Antiguo Testamento, los Apócrifos, el Nuevo Testamento (aquí en menor proporción que el verbo "despertar-se-") y los Targumin, como término técnico de "resucitar".

Observemos también que las dos sentencias contienen la secuencia "levantarse" y "juicio", secuencia usual en pronunciamientos sobre la resurrección.

Este par de observaciones lleva a concluir que Jesús habla de la resurrección de ninivitas y de la reina de Saba para el juicio final, lo que —sea dicho de paso— implica que la resurrección, según la mente del Señor, comprende también a los gentiles.

Que las sentencias dichas signifiquen, además, "levantarse" los ninivitas y la reina de Saba "para acusar" a la generación de Jesús, no genera ninguna dificultad, pues, dar a las palabras dos sentidos simultáneos es procedimiento harto común en el judaísmo. Se llama *tartey mishma',* doble significado.

El sentido de resurrección para el juicio es por lo menos un sentido "aludido" (25).

En las dos sentencias anteriores Jesús conecta resurrección y juicio, secuencia de ideas que se inspira en Dan 12, 2, que aparece en 1 Hen 37-71, en el *Libro de las Antigüedades Bíblicas del Pseudofilón* (3, 10), en *4 Esdras* 7, 32-38, en *2 Baruch* 50, 2-4, en el *Targum Neofiti* y *Pseudojonatán* a Gen 3, 19. En el Nuevo Testamento dicha secuencia figura en la visión del juicio universal del Apocalipsis (Apoc 20, 11-15): "Y el mar dio a los muertos que en él estaban; y la muerte y el Hades dieron los muertos que en ellos estaban, y se juzgó a cada uno según sus obras". También figura en el catecismo elemental de Heb 6, 2: "doctrina sobre bautismos, imposición

de manos, *resurrección de los muertos y juicio eterno*" (26).

5. Jesús utiliza la secuencia resurrección-retribución.

Otra formulación de la misma secuencia es conectar resurrección con premio o castigo. Jesús se sirve de esta secuencia cuando al final de la parábola de elección de convidados dice: [13] "Cuando prepares un banquete llama a los pobres, lisiados, cojos y ciegos; [14] y serás feliz porque no pueden recompensarte; pues se te dará la recompensa en la resurrección de los justos" (Lc 14, 13-14). La expresión "resurrección de los justos" no aparece en el resto del Nuevo Testamento. Como el discurso versa sobre la recompensa, únicamente se menciona la resurrección de los justos; se silencia la de los malvados (27).

6. Jesús resucitó muertos como garantía de que había llegado el mundo futuro, el de la total victoria sobre la muerte.

El judaísmo antiguo distinguió dos "mundos", es decir, dos edades *(eones):* este mundo y el mundo futuro (28). El mundo futuro había de traer el reinado de Dios, la herencia prometida a los justos de que tantas veces habla la literatura pseudoepígrafa y también Qumrán y Nuevo Testamento (29). Integrante del mundo futuro, de la herencia porvenir, del reinado de Dios, sería la resurrección de los muertos (30).

Jesús aludió a la secuencia mundo futuro (edad mesiánica, reinado de Dios, herencia futura) y resurrección en la respuesta que dio a la pregunta que, en nombre de Juan Bautista, le formularon unos discípulos de éste:

"¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?" (Mt 11, 3; Lc 7, 20).

"El que ha de venir" era el Mesías, "el Ángel de la alianza, el Deseado, el que viene" (Mal 3, 1). Había de separar buenos y malos, acabar con el mal y los malos, implantar el bien, el reinado de los justos. El "Deseado" será irresistible: "¿Quién podrá soportar, dice Malaquías (3, 2), su venida? ¿Quién podrá seguir en pie cuando se manifieste? Será fuego de fundidor, lejía de lavadores".

Los discípulos del Bautista parecían escépticos acerca de la llegada de ese mundo futuro; parecían achacar a Jesús que no se veía el fuego ni la lejía por ninguna parte. Ni la victoria sobre la muerte.

La pregunta o atisbo escéptico de los discípulos de Juan se ampara en el profeta Malaquías. La respuesta de Jesús, afirmando que ha llegado la edad mesiánica y los bienes prometidos, se escuda en otro profeta de más rango, Isaías, profeta mesiánico por antonomasia. Con palabras de Is 35, 5 ss.; 29, 18 ss.; 26, 19 y 61, 1 ss., Jesús les responde que el Deseado y los tiempos de la consolación han llegado, pues, "los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, *los muertos son despertados* (Is 26, 19); los pobres son evangelizados" (Mt 11, 5; Lc 7, 22).

El sentido profundo de esta respuesta, respuesta ciertamente de Jesús como se infiere del ritmo acentual binario (31), es haber alboreado el reino de Dios, la salvación escatológica, la victoria sobre toda clase de contravalores, victoria hasta de la muerte. Ahí están los milagros profetizados por Isaías; esos y otros milagros demuestran que Dios está arremetiendo contra toda suerte de males, que el reino de Dios ha empezado a recoger palmas en todos los campos, hasta en el reino de la muerte, en los féretros o parihuelas. Los milagros son solamente ejemplo

y muestra de lo que será, en el futuro, el reinado de Dios llegado a plenitud: *los muertos,* ahora *resucitados,* son garantía de que la implantación terminal del reinado de Dios hará que la muerte sea vencida y de que *todos los muertos serán despertados.*

7. Jesús tiene poder de resucitar y juzgar ahora y al final de los tiempos.

Traslademonos de los evangelios sinópticos al evangelio de Juan, que también recoge dichos de Jesús sobre la resurrección de los muertos, formulados según la secuencia resurrección-juicio.

Abramos el evangelio por Jn 5, 19-30.

Jesús acababa de curar al paralítico de la piscina de Betzeta. Era día festivo. Sábado. Como en otras ocasiones: tras la curación en sábado, los enemigos dispararon la consabida acusación: Viola el descanso sabático. No, replicó Jesús, no violo el sábado; simplemente imito a mi Padre que trabaja en sábado. Vosotros lo admitís: En sábado Dios lleva las riendas pesadas del gobierno del mundo; en sábado abre el seno materno con la llave del nacimiento que únicamente él maneja (32), porque según 2 Re 5, 7 sólo Dios puede dar la vida; en sábado sostiene la balanza de la justicia, porque en sábado se muere mucha gente y Dios la juzga. En suma: Yo soy semejante al Padre: Él trabaja en sábado y yo trabajo.

Al oír este razonamiento los judíos pretendieron suprimir a Jesús, pues se hacía igual al Padre. Lejos de arredrarse, Jesús puso bajo juramento que no puede hacer sino lo que ve hacer al Padre: "En verdad, en verdad os digo, que el Hijo no puede hacer nada por cuenta propia, a no ser que lo vea hacer al Padre: lo que hace Él, el Hijo hace" (Jn 5, 19). Y para confirmar con nuevo ejemplo su semejanza con el Padre en el trabajo, proclama —nóte-

se la secuencia resurrección-juicio— que tanto el Padre como el Hijo tienen poder de *vivificar* (Jn 5, 21 y 25) y de *juzgar* (vv. 22 y 27). Por consiguiente, los muertos que ahora oigan la voz del Hijo, vivirán (v. 25), no sólo en cuanto que pasarán de la muerte del pecado a la vida de la gracia, sino en cuanto pueden volver de la muerte a la vida física, aun antes de que suene la trompeta de la resurrección final de los muertos, como lo demostrará la resurrección de Lázaro y de dos jóvenes resucitados por el Hijo. Y "llega la hora en la que todos los que están en los sepulcros oirán su voz (v. 28), y saldrán los que obraron el bien para una resurrección de vida y los que obraron el mal para una resurrección de juicio" (condenatoria) (v. 29).

El análisis crítico de Jn 5, 19-25 y 26-30 parece indicar que el pasaje contiene un duplicado de la respuesta de Jesús: la primera parte (vv. 19-25) asevera el poder de Jesús de dar vida y de juzgar en la existencia terrena; la segunda (vv. 26-30) los mismos poderes, resucitar y juzgar, al final de los tiempos. De las dos partes la segunda parece ser la más antigua (33).

Como en otros discursos de Jesús albergados en el evangelio de Juan, cabe preguntar también acerca de Jn 5, 16-30, si sus palabras fueron pronunciadas por el Señor o puestas en sus labios por el evangelista. La expresión "En verdad, en verdad", que es traducción del adverbio arameo *amen, amen,* se repite tres veces en el discurso (Jn 5, 19.24.25), y es signo de "ipsissima verba", de que las palabras que siguen son las mismísimas palabras pronunciadas por Jesús. "No es de ningún modo imposible, apostilla R. Brown (34), que partes de este discurso tengan sólido fundamento en la controversia de Jesús con los fariseos, parte integrante de su ministerio, aunque el evangelista haya dado al producto final una organización

y profundidad teológica que refleja una visión posterior y más madura."

En todo caso, el pasaje refleja el convencimiento de que los muertos resucitarán al final de los tiempos, unos para salvación, otros para juicio de condenación.

Que en el anterior discurso, sobre la semejanza de Padre e Hijo en el trabajar, Jesús se arrogue el poder de resucitar, de manejar las llaves de los sepulcros, es otro indicio de autenticidad de sus palabras, pues, la de los sepulcros es una de las cuatro llaves que sólo maneja Dios (35); posteriormente, la literatura rabínica admitió excepciones, por ej., el Mesías podría resucitar (36).

8. Jesús resucitará a los muertos, en el último día.

Dando unos pasos más en el evangelio de Juan, topamos con un cuádruple aserto de Jesús, con este doble estribillo: "que yo lo resucite en el último día"; "yo lo resucitaré en el último día".

Jn 6, 39: "La voluntad del que me envió es ésta: que no pierda nada de lo que me dio, sino que *lo resucite en el último día*".

Jn 6, 40: "La voluntad del Padre es ésta: que todo el que ve al Hijo y cree en Él tenga vida eterna, y *yo lo resucitaré en el último día*".

Jn 6, 44: "Nadie puede venir a mí si no lo trae el Padre que me envió, y *yo lo resucitaré en el último día*".

Jn 6, 54: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y *yo lo resucitaré en el último día*".

Estos asertos, terminantes e inequívocos, pertenecen al discurso sobre el pan de vida, pronunciado por Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm después de la multiplicación de los panes. Según P. Borgen (37) se trata de una homilía sobre la letrilla del Sal 78, 24: "Pan del cielo les dio a comer". Aunque P. Borgen y otros autores consideran

que esta homilía es obra de un judeocristiano, puede perfectamente ser original de Jesús (38), aunque la redacción actual no sea de él y aunque vv. como Jn 6, 36-40 puedan ser palabras de Jesús dichas en otra ocasión. Pero es totalmente arbitrario considerar como interpolaciones las afirmaciones contundentes de escatología futurista que hemos mencionado (39).

III. CONTROVERSIA MODERNA SOBRE EL MODO DE LA SUPERVIVENCIA DESPUÉS DE LA MUERTE

1. Ofensiva de origen protestante contra el estado intermedio del alma separada del cuerpo hasta la resurrección final.

El tema de la resurrección colectiva de los muertos al final de los tiempos es tan capital en el Nuevo Testamento, en línea con el judaísmo, que teólogos protestantes y católicos de los últimos decenios (40) se han preguntado cómo se salva esa importancia central de la resurrección colectiva final, si inmediatamente después de morir el alma alcanza la felicidad esencial, sin necesidad del cuerpo su compañero, como viene sosteniendo la teología tradicional. Ruiz de la Peña expone los problemas que la supervivencia del alma separada del cuerpo, tras la muerte, plantea a ciertos teólogos protestantes:

> "En la dogmática protestante ha sido Althaus el primero en criticar, de forma sistemática, la tesis del estado intermedio. A su juicio, esta doctrina acaba con el auténtico significado de la muerte, de la corporeidad, de la resurrección, del juicio, de la índole comunitaria de la salvación. La muerte es banalizada, pues, deja intocada al alma. La corporeidad es reducida a una insignificancia, puesto que el alma puede, no sólo continuar existiendo

sino ser sujeto activo y pasivo de las más perfectas operaciones (ver y amar a Dios, gozar de esa visión, etc.); ¿qué supone entonces para ella el cuerpo? La resurrección queda relegada al nivel de un suceso irrelevante y superfluo, que no cambia la situación en sus líneas esenciales; ¿por qué habría de echar de menos su cuerpo un alma que disfruta de la máxima felicidad? Ni se da tampoco una reavivación del hombre entero, sino la devolución al alma de un aditamento exterior. En cuanto al juicio final, la importancia decisoria, que la revelación le concede, es completamente volatilizada: un alma que ya goza de la visión de Dios, ¿cómo puede ser convocada *seriamente* a juicio? Si todo se decide en la muerte, no hace ninguna falta un juicio ulterior. El individualismo de la tesis criticada es palmario; yo, el individuo singular, soy ya feliz, mi alma es feliz; feliz al margen de la suerte que corre la comunidad..... La dogmática debe rechazar con decisión una tesis que ha servido de guarida secular a las desviaciones platónicas, dualistas e individualistas de la escatología helenizante. Si se quiere acabar con estas desviaciones, es preciso despedirse para siempre del estado intermedio" (41).

"La solución (la que sería falsa solución del estado intermedio según Althaus), ofrecida por esta teoría, consiste en duplicar las realidades escatológicas: un doble juicio (particular y universal), una doble vida (sin cuerpo y con el cuerpo resucitado), una doble consumación (la del alma separada y la del hombre entero)" (42).

2. Intento de substituir el estado intermedio por la resurrección inmediata después de la muerte.

Hasta aquí los problemas del teólogo protestante Althaus, a quien sigue E. Brunner, si bien subrayando el carácter hipotético de la solución que Althaus propone: que el hombre entero va a Dios tras su muerte, pero aunque los hombres mueren en diversos tiempos, mirando las resurrecciones individuales desde la eternidad, en la que no hay sucesión, todas las resurrecciones individuales constituyen una resurección universal simultánea (43).

Esta solución, que goza de cierto crédito entre teólogos protestantes, es rechazada por W. Kuenneth, pues no pro-

cede de la escatología bíblica sino de principios apriorísticos de una metafísica atemporal (44). H. Thielicke "aparece indeciso, aunque termina inclinándose por la conservación del estado intermedio, sin atreverse, con todo, a especificar con detalle cuál es su sujeto" (45).

Una solución drástica de algunos autores protestantes es que todo el hombre muere, alma y cuerpo, y deja de existir hasta que Dios lo recrea al final de los tiempos (46).

3. Algunos autores católicos se suman al intento.

Marcel Dumais, católico, cita (47) una serie de autores, algunos católicos, que son partidarios de la resurrección del cuerpo inmediatamente después de la muerte: P. Volz, J. Knox, L. A. Guy, G. Gander, C. Mason, L. Boros, B. Lagrange y M. Oraison. Añádase Greshake, L. Boff y el propio Dumais. Ruiz de la Peña, después de exponer con simpatía las objeciones contra el estado intermedio y de hacer exégesis del libro de la *Sabiduría* y de Pablo, etc., saca en conclusión (según el que escribe con poco fundamento), que ni *Sabiduría* ni Pablo postulan necesariamente el estado intermedio, y se excluye del grupo de defensores del estado intermedio (48).

Los defensores del estado intermedio lo escudan en la autoridad de la Iglesia.

Para ellos sería verdad de fe el esquema alma-cuerpo, pues el concilio de Viena de las Galias definió que el alma es forma del cuerpo (DS 901s); y el V de Letrán, *Bula Apostolici Regiminis,* 19 de diciembre de 1513, habría definido la inmortalidad del alma (DS 1440); y la Constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII, de 29 de enero de 1336 (DS 1000ss), habría declarado dogma de fe que el alma va a Dios después de la muerte (49). Pero Ruiz de la Peña capea el temporal de estos docu-

mentos solemnes del magisterio de la Iglesia asegurando que "en ninguno de estos tres casos está probado que la doctrina definida en ellos imponga de forma vinculante la tesis del estado intermedio o del alma separada" (50). Se explica así:

La intención del concilio de Viena de las Galias, al definir ser el alma forma del cuerpo —según Ruiz de la Peña—, habría sido definir la unión substancial de materia y espíritu, mas no la composición dicotómica del hombre: la composición de alma y cuerpo. Para esa finalidad el concilio utiliza el lenguaje filosófico de la época, la teoría hilomórfica (el alma es la forma, la materia es el cuerpo).

Respecto a la definición de la inmortalidad del alma, del concilio Lateranense V — sigue Ruiz de la Peña en uso de la palabra—, se referiría a la inmortalidad del individuo singular, combatiendo la inmortalidad del alma universal; por ese motivo hablaría del alma inmortal, del alma forma del cuerpo (51). "La doctrina católica del alma inmortal se propone defender el dato revelado de la inmortalidad *personal* de cada hombre (que es lo que negaba el error que originó la definición); en cuanto tal es definición de fe. Queda por demostrar que esa doctrina infiera, *necesariamente,* la concepción del alma separada" (52).

> "La constitución de Benedicto XII, añade Ruiz de la Peña, supone ciertamente la existencia del estado intermedio. Mas el objetivo de la definición no es, creemos, dicha existencia (que era admitida por la teoría errónea que provocó la definición), sino la condena de todo aplazamiento de la retribución esencial" (53).

4. Algunos teólogos llaman criptoherejía o herejía a la negación del estado intermedio.

Este mismo autor, después de señalar que "las presentaciones tradicionales del estado intermedio no corresponden a las exigencias" (una antropología realmente bíblica, una valoración bíblica de la escatología final), honradamente declara (54) que "el estado intermedio sigue contando con partidarios entre teólogos de indiscutible autoridad", y añade que un teólogo, tan poco sospechoso de inmovilismo como E. Schilebeeckx, considera como criptoherejía la no aceptación del *anima separata* ... y del *interim* (o estado intermedio)".

El jesuita Cándido Pozo (55) es un campeón de la teología tradicional, es de los teólogos que consideran implicada la existencia de la escatología intermedia (el alma separada) en la definición de la Bula de Benedicto XII: "La existencia de una escatología intermedia, además de la escatología final, no puede ser puesta en discusión en teología católica... Basta recordar que su existencia está implicada en las afirmaciones definitorias de Benedicto XII (Denz 530s = 1000ss): en ella en efecto, no sólo se atribuye la visión beatífica, enseguida después de la muerte, a las *almas* de los justos que no tengan nada que purgar, sino que explícitamente se contrapone esta situación de bienaventuranza de las almas a la resurrección de los muertos, situándola como anterior a ella; la misma contraposición se establece para los condenados" (56).

La teoría de la resurrección inmediata tras la muerte y la consiguiente negación del estado intermedio, difícilmente se puede compaginar con el dogma de la asunción corporal de la Virgen al cielo, proclamada en la Constitución *Munificentissimus Deus* de 1950. ¿Para qué celebrar

este privilegio de María, si todos los que mueren ya lo tienen?

Como la discusión del estado intermedio ha sido tempestad levantada por la exégesis de la Biblia; en concreto, por una mejor inteligencia de su antropología, tenemos que volver a la Biblia, a sus textos, a su antropología dejando a los teólogos fuera como espectadores, pues su trabajo y laboreo racional parte de premisas ciertas brindadas por la Biblia.

IV. EL ESTADO INTERMEDIO EN EL NUEVO TESTAMENTO

1. Lázaro el mendigo vivo y salvado en la otra vida, pero no resucitado.

El primer texto que sale al paso es la parábola del pobre Lázaro y del rico Epulón, Lc 16, 19-31. La brindamos a algún teólogo radical (C. Stange) que dice desaparecer el hombre —todo el hombre, alma y cuerpo— al morir, para resucitar entero de la nada al final de los tiempos. Brindamos también esta parábola a Oscar Cullmann, teólogo protestante bien conocido, para quien la muerte de los buenos (de los malos no se ocupa) es un prolongado sueño de todo el hombre hasta que la trompeta de la resurrección final despierte a los muertos.

El tema de la parábola, cambio de suertes al morir, parece recogido de una historieta que circulaba entre los judíos: un escriba muy pobre y un publicano muy rico que al morir cambian de suerte.

Jesús da al pobre el nombre de "Lázaro", pronunciación aramea del nombre hebreo El'azar, "Dios ayuda". Nombre con intención, un *nomen omen:* indica que el pobre Lázaro, preterido en este mundo, cubierto de llagas

y devorado por el hambre, al morir, con la ayuda de Dios, cambia de suerte, "fue llevado por los ángeles al seno de Abraham" (Lc 16, 22). Cambio de suerte también para el rico Epulón: murió, y fue enterrado, y llevado al hades (sheol) donde era atormentado (vv. 22 ss.).

La parábola que comentamos es una de las cuatro de doble vértice, es decir, una de las que enseñan dos cosas y no una sola como las demás parábolas. La primera enseñanza es ésta: al morir cambian las suertes: los desgraciados pueden pasar a ser felices, los felices a ser desgraciados.

Segunda enseñanza de la parábola, por ser segunda más recalcada. Se contiene en Lc 16, 24-31: los hermanos del rico Epulón, a los que éste quería que visitase Lázaro desde la otra vida, tienen que creer a Moisés, creer a los profetas, lo que mandan sobre los pobres: deben partir el pan con el hambriento y acoger a los desgraciados como manda Is 58, 7, evitar el lujo que humilla a los pobres como manda Amós 6, 4 ss.; 8, 4. Esto es lo que tienen que hacer los cinco hermanos del epulón que aún están en vida, y no recibir la visita de Lázaro o alguno de los muertos, porque así termina la parábola: "Si no oyen a Moisés y a los profetas, no se convencerán ni *aunque resucite alguno de los muertos*" (Lc 16, 31) (57).

La primera enseñanza es que, tras la muerte, ya hay cambio de suerte, salvación o condenación; que Lázaro va al seno de Abraham, que el epulón va al sheol donde sufre tormento; al sheol, no a la gehenna que es lugar de condenación definitiva en el Nuevo Testamento. Lázaro no se aloja en el sheol, el epulón se residencia en un sheol con tormento.

La parábola supone que Lázaro no está aún resucitado, porque el epulón pide que vuelva como muerto (resucitado) a sus cinco hermanos a la tierra, a lo que

se niega Abraham porque, *aunque resucite alguno de los muertos*, no lo creerán. Esto implica que ni Lázaro, ni los muertos en general, han resucitado. Por lo demás, los hermanos del rico epulón viven aún en la tierra y, por tanto, aún no han llegado los últimos tiempos, la *parusía*, la resurrección de los muertos.

La parábola, pues, por la instrucción que da y por los supuestos en que se expresa, enseña la retribución de buenos y malos, inmediata, después de morir, antes de los tiempos finales, antes de la resurrección general de los muertos. Lo que no determina es si la retribución de Lázaro y del epulón es la esencial y definitiva.

2. Los patriarcas y profetas están ya en el reino de Dios, antes de la resurrección final.

Doctrina parecida leemos en Lc 13, 28-30 con cambio de decoración y personajes. Aquí los personajes son Abraham, Isaac y Jacob a los que se considera ya en el reino de Dios desde mucho tiempo, y los israelitas, buenos o malos, a los que se abre o cierra la puerta de acceso a los patriarcas inmediatamente después de morir.

Jesús se dirigía a Jerusalén. Y uno le propuso una cuestión quemante que inquietaba a los escribas: ¿Son pocos los que se salvan? (Lc 13, 23 ss.). Jesús, refiriéndose a los judíos, a los que conciernen los dichos del pasaje (58), respondió: "Esforzados por entrar por la puerta estrecha, porque os advierto que muchos buscarán entrar y no podrán" (v. 24). El Señor cerrará la puerta, vosotros continuaréis picando, pidiendo entrada, pero Él os dirá que no os conoce. Alegaréis "que hemos comido delante de ti y también bebido, y tú has enseñado en nuestras plazas" (v. 26). Razonamiento inútil: muchos judíos quedarán fuera "con llanto y rechinar de dientes

al ver a Abraham, Isaac y Jacob y todos los profetas en el reino de Dios y ellos excluidos fuera" (v. 28).

El padre Boismard, comentando este pasaje, zurcido de dichos de Jesús de diversos contextos, afirma: "La perspectiva no es de juicio final; el texto supone que los patriarcas y los profetas están desde mucho tiempo en el reino, que cada hombre entra en él o es excluido a su muerte; se trata de una escatología individual y no colectiva" (59). Es decir, nada más morir se ingresa o no se ingresa en el reino de Dios, antes de la resurrección final de los muertos.

3. Elías y Moisés, vivos en el Tabor, hablan del "éxodo" de Jesús al Padre, no de su "bajada" al sheol.

Entre los profetas a los que alude el pasaje anterior, descuellan dos cimas del profetismo, Elías y Moisés. En la transfiguración de Jesús, en el monte Tabor, aparecen Elías y Moisés, vivos, conversantes, hablando con el Señor (Mc 9, 2-8; Mt 17, 1-9; Lc 9, 28-36). Pedro quería levantarles una tienda para alojarlos (Mc 9, 5 par.).

El tema de la conversación de los tres personajes era "el éxodo" (de Jesús) que se debía cumplir en Jerusalén (Lc 9, 31). Lucas, pues, concibe la muerte de Jesús como "éxodo", como "partida" o "paso" de este mundo a Dios. Concibe la muerte como el libro de la Sabiduría 3, 2: "A los ojos de los necios pareció que habían muerto, su 'partida' se tuvo como un daño".

La muerte como "partida" directa a Dios, torna en Lc 9, 51: "Cuando se cumplían los días de su asunción" *(analempsis).* En Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32 la muerte de Jesús es una "elevación" (60).

La concepción de la muerte como "paso", "asunción" o "elevación" a Dios es una concepción de la muerte distinta de la clásica hebrea, "descenso" al sheol.

4. "Hoy estarás conmigo en el paraíso".

El "éxodo" de Jesús tuvo lugar en Jerusalén, precisamente cuando unos clavos le sujetaban a la cruz, teniendo a los flancos a dos ladrones. Uno de ellos le suplicó: "Señor, acuérdate de mí cuando estés en tu reino"; a lo que Jesús respondió: "Hoy estarás conmigo en el paraíso" (Lc 23, 42 ss.). El buen ladrón implora la participación en el futuro reino de Dios; y Jesús le promete participación inmediata, para después de la muerte. Felicidad perfecta, pues eso significa "paraíso".

5. "En tus manos encomiendo mi espíritu": "espíritu" según la óptica dualista griega.

En el mismo escenario del Calvario Jesús crucificado alzó al cielo esta voz: "Padre en tus manos encomiendo mi espíritu": el espíritu en esta ocasión no es el soplo vital sino el alma, de Sabiduría 3, 1 ("Las almas de los justos están en manos de Dios"). En el mismo escenario, en el Gólgota, el centurión romano exclamó: "verdaderamente este hombre era hijo de Dios" (Mc 15, 39; Mt 27, 54); exclamación que refleja, según parece, la óptica griega de la muerte expresada por Sabiduría 2, 18 ("Si el justo es hijo de Dios, éste le recompensará, éste le arrancará de las manos de sus enemigos"): óptica griega, no hebrea; óptica de la *Sabiduría*, de *4 de Macabeos* (61). Dios, pregona el centurión, no abandona al justo, al hijo de Dios, después de la muerte.

6. Jesús promete "vida eterna" ahora y después de morir, y resurrección al final de los tiempos.

El testimonio de Juan acerca de la supervivencia después de la muerte es múltiple, iterativo y nada am-

biguo. En un apartado anterior mencionamos palabras de Jesús conservadas por Juan, en las que asegura la resurrección de los muertos al final de los tiempos.

Ahora nos interesan los textos del cuarto evangelista portadores de la siguiente verdad consoladora: que la muerte física es impotente para interrumpir la vida del que está unido a Cristo.

1 Jn 5, 12: "El que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo, no tiene la vida. [13] Os he escrito esto a los que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis *vida eterna*".

La "vida eterna" es el fin de la venida del Hijo de Dios a este mundo. Jn 3, 16: "Dios amó al mundo de tal manera que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no perezca sino que tenga *vida eterna*".

Para dar este fruto de vida eterna, Jesús subió al árbol de la Cruz. La da a los que creen en él: "Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del Hombre, [15] para que todo el que crea tenga *vida eterna*" (Jn 3, 14-15).

"El que cree en el Hijo tiene *vida eterna,* pero el que se niega a creer al Hijo no verá la vida, sino que la ira de Dios persiste sobre él" (Jn 3, 36).

Esa vida eterna es engendrada en un segundo nacimiento, el del agua y del Espíritu, del que Jesús conversó con Nicodemo: Jn 3, 3: "En verdad, en verdad te digo: si uno no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios... [5] Si uno no nace del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. [6] Lo nacido de la carne es carne, y lo nacido del Espíritu es espíritu".

Jesús habló a la samaritana de un agua que él da y que se convierte en manantial que brota *vida eterna* (Jn 4, 14).

Hay un alimento que produce vida eterna: Jn 6, 27: "Trabajad no por el alimento que perece, sino por el alimento que permanece para (producir) *vida eterna*".

Esta vida eterna, según Jesús, se distingue de la resurrección del último día. Jn 6, 40: "La verdad de mi Padre es ésta: que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga *vida eterna,* y *yo lo resucitaré el último día*".

La resurrección queda relegada al último día, la vida eterna pertenece ya al presente: Jn 6, 47: "En verdad, en verdad os digo: el que cree (en mí) tiene *vida eterna*".

El discurso sobre el pan de vida proclama que Jesús es el pan de vida (Jn 6, 48), distinto y superior a aquel pan del cielo o maná que comieron los israelitas en el desierto, pues "vuestros padres lo comieron y murieron; éste es un pan bajado del cielo: *el que de él come, no muere*" (Jn 6, 49 ss.).

Ese pan celeste, Jesús en la Eucaristía, da vida eterna desde ahora y es prenda de resurrección en el último día. De aquí arrancó la costumbre de alguna iglesia antigua de poner debajo de la lengua del difunto cristiano pan consagrado, como prenda de la resurrección el último día.

Aun a riesgo de cansar y ser iterativos, no podemos negarnos a transcribir las promesas de vida eterna vinculadas por Jesús a la recepción de la eucaristía:

Jn 6, 51: "Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan *vivirá eternamente;* y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo".

6, 53: "En verdad, en verdad os digo: Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros".

6, 54: "El que come mi carne y bebe mi sangre *tiene vida eterna,* y yo *le resucitaré en el último día*".

6, 57: "Como me envió el Padre que vive, así el que me come a mí, también él vivirá gracias a mí".

6, 58: "Este es el pan bajado del cielo; no como el que comieron los padres y murieron; el que come este pan *vivirá eternamente*".

Varias veces pone Jesús su promesa de vida eterna bajo esa especie de juramento, que es anteponer a sus sentencias la fórmula "en verdad, en verdad os digo". He aquí un nuevo ejemplo:

Jn 8, 51: "En verdad, en verdad os digo: Si uno guarda mi doctrina, *no verá la muerte jamás*".

Jesús echó la rúbrica a tanta afirmación y promesa de dar la vida eterna en circunstancia solemne, poco antes de resucitar a un muerto, a Lázaro, su amigo. Dejó bien puntualizado a Marta que la vida que Él promete y da no es sólo la resurrección final de los muertos.

Jn 11, 21: "Marta dijo a Jesús: Señor si hubieras estado aquí mi hermano no hubiera muerto. [23] Jesús le dice: Tu hermano resucitará. [24] Marta le dice: Sé que resucitará en la resurrección del último día. [25] Jesús le dijo: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, *aunque muera, vivirá,* [26] y todo *el que vive y cree en mí no morirá jamás*".

En los textos que preceden, Jesús trata de la escatología individual, no de la final de la humanidad; y trata de una vida que confieren la fe y el bautismo ya de presente, y que no interrumpe el episodio de la muerte física. Trata de lo que se llama escatología realizada, sin negar la escatología final, mucho más voluminosa, en la que ocurrirá la resurrección de los muertos. En páginas anteriores, comentando Jn 5, 21-30, señalamos que los vv. 21-25 afirman el poder de Jesús de vivificar aquí y ahora, y los vv. 26-30 el poder de resucitar en el *esjaton,* al final de los tiempos.

7. Dificultad de entender estos textos de resurrección final, en la hipótesis de una resurrección inmediata a la muerte.

Pero si a estos textos de vida eterna, claramente contrapuesta a la resurrección final, se los escruta con cristales de color o con una especie de monóculo que está de moda y que se llama "monismo antropológico hebreo" (el hombre es un ser "uno", no un compuesto de alma y cuerpo), puede resultar que la "vida eterna", ininterrumpida después de la muerte, quede identificada con una verdadera resurrección. Si vive el hombre después de morir, como el hombre, así se argumenta, es una "unidad" (lo que la cultura griega llama alma y cuerpo), el hombre entero resucita nada más morir. Oigamos al agustino Antonio Salas, decidido practicante de esta óptica monocular, que por obviar las dificultades inherentes al alma separada, al estado intermedio, se carga, en realidad, a pesar de sutiles distingos, la resurrección final de los muertos:

> "Nadie, dice Salas comentando los textos de Juan, osará negar que el enfoque escatológico proyectado sobre estos textos sea de neto carácter individual. En tal caso el destino del hombre parece depender de su acttiud personal ante Jesús: Él es la resurrección. Por tanto ésta pierde su perspectiva escatológica que la vincula con el fin de los tiempos. Para resucitar no es preciso esperar a que llegue tal momento. Quien cree en Jesús tiene ya la *resurrección* (subraya el autor). ¿Por qué? Por disponer ya de vida auténtica. Luego el justo goza de una vida que nadie podrá arrebatarle. Con ello se indica que el más allá implica la conservación de la *vida* (subraya el autor) infundida ya en el más acá por Jesús, el cual puede con toda razón presentarse como la auténtica resurrección" (62).
>
> "¿Cómo es la vida del más allá? Jesús no se plantea directamente esta cuestión. Sin embargo, supone que *todo* el hombre entra a gozar de la presencia divina" (63).

> "Vemos, pues, cómo Jesús modifica en cierto modo el enfoque clásico de la tesis resurreccionista (al final de los tiempos). ¿Niega la resurrección? Ni pensarlo. Sin embargo, más que vincularla con el fin de los tiempos, la integra en el destino personal de cada justo. Éstos, desde el momento en que aceptan su mensaje, reciben ya una garantía de vida. Y, entonces, Jesús, se presenta como la verdadera resurrección. Por tanto, ésta se inicia ya aquí, aun cuando sólo logre su plena eficiencia en el momento mismo en que holla cada justo los umbrales del 'más allá'. Quien acepta a Jesús no puede morir. Queda asimismo exento de saldar su deuda al *sheol*. En tal caso, la teología del período intermedio no tiene ya razón de ser, desde el momento en que el justo comienza a gozar ya desde ahora de la resurrección y de la vida" (64).

La primera reacción ante esa exégesis novedosa es preguntar: Si Jesús, al prometer la "vida eterna" imperecedera, quiere decir que resucita el hombre nada más morir, ¿por qué nunca emplea la palabra "resurrección" o "vivificación", términos técnicos y corrientes para expresar ese concepto? "Vida" no es un término resurreccionista.

¿Por qué Jesús, segunda pregunta, cuando emplea el término "resurrección" habla siempre del futuro y nunca del presente?

Si la vida eterna que da Jesús a los que en él creen implica resurrección del creyente entero, nada más morir, tercera pregunta: ¿los incrédulos quedan sin resucitar?; ¿habrá para ellos una resurrección final especial?

Estos y otros interrogantes invitan a orientar la exégesis de "la vida eterna" de Juan por otros derroteros.

8. La vida eterna de Juan no implica la resurrección inmediata.

Juan es el más porfiado de los hagiógrafos neotestamentarios en el uso del concepto "vida" *(pzoe):* 133 veces figura en el Nuevo Testamento, de las cuales 66 veces en

los escritos joánicos: evangelio, 36 veces; epístolas, 13 veces, y 17 veces en Apocalipsis. La expresión "vida eterna" *(pzoe aionios)* aparece en el evangelio de Juan 17 veces, 17 de las 36 veces que se estampa "vida" en dicho evangelio. *Pzoe aionios,* o "vida eterna" es la traducción de *ḥayyey ʻolam* de Dan 12, 2.

"Vida" o "vida eterna" no es la vida física de un individuo, que Juan llama *psyjé.* Es una entidad, cuantitativamente, y sobre todo cualitativamente, distinta de esa vida natural *psyjé.* Oigamos a uno de los mejores exegetas actuales del evangelio de Juan, R. Brown (65).

> "Es innegable que para Juan 'vida eterna' es cualitativamente distinta de la vida natural *(psyjé),* pues es una vida que la muerte no puede destruir (Jn 11, 26). En realidad, el verdadero enemigo de la vida eterna no es la muerte sino el pecado (1 Jn 3, 15; 5, 16). En línea con el pensamiento apocalíptico esbozado anteriormente, para Juan 'vida eterna' es la vida de la Edad Futura *('olam haba)* dada ya aquí y ahora. Hay una real semejanza entre la vida eterna que Jesús ofrece aquí abajo, mediante las aguas del bautismo, y la vida al final del tiempo, cuando la nueva Jerusalén descienda de los cielos y por sus calles fluya el agua de la vida desde el trono del Cordero (Apoc. 22, 1). En el evangelio, vida eterna y filiación divina son dones ya en posesión de los cristianos (aunque queda lugar para futuro perfeccionamiento cuando incluso ya no hay muerte física —Jn 5, 28-29); puesto que la diferencia entre vida divina y vida natural es primariamente cualitativa, la mejor traducción de *zoe aionios* es 'vida eterna' y no vida 'duradera' *(everlasting),* traducción ésta que pone el acento en la duración. Pero no queremos decir que se excluye la connotación de 'perpetuo' en el concepto joánico de la vida. Si la muerte no la puede destruir, es claro que no tiene término. En Jn 6, 58 leemos: 'El que come de este pan *vivirá para siempre*' ".

Si éste es el concepto de "vida" y de "vida eterna" en Juan, tal vida no es la resurrección ni efecto de ella:

a) Pues, se da en esta vida, antes de morir, y no puede haber resurrección, revivificación, si previamente no ha habido muerte; a menos de que por "vida", "vida eterna", se entienda resurrección del pecado, en el cual caso la resurrección se da efectivamente sin necesidad de muerte física. Pero no es de esta resurrección del pecado la que encandila a los autores, como Salas, que implican en "vida eterna" el concepto de resurrección física del hombre entero.

b) La vida eterna de Juan se puede perder y recobrar, no así la resurrección.

c) La "vida" que da Jesús en virtud de la *pzoopoiesis,* de ese poder de dar vida recibido del Padre, se ejercita en dos tiempos distintos: aquí y ahora para los que creen en él (Jn 5, 24); al final de los tiempos (Jn 5, 28 ss.). Aquí y ahora Jesús da vida; al final otorga resurrección, vivificación de los muertos. En Jn 6, 54 aparecen bien distinguidos los dos tiempos: "El que come mi carne y bebe mi sangre posee vida eterna (ya ahora), y yo lo resucitaré en el último día" (66).

d) Si la resurrección acaece nada más morir y es resurrección individual completa y la otorga Jesús a los creyentes, Lázaro, creyente y muerto hacía cuatro días, estaba en la posesión de la resurrección, antes de que Jesús lo resucitase. No se explica el llanto de Jesús por su muerte, no se explica que resucite a un resucitado.

9. En conclusión: el que cree en Cristo tiene vida ya... pero aún no resurrección.

Por todo ello, consideramos más ajustadas a la realidad las afirmaciones del padre P. Benoit (67) respecto a la escatología de Juan: Que en el cuarto evangelio coexis-

ten afirmaciones aparentemente contradictorias: por una parte el anuncio de la resurrección en el último día no sólo en los labios de Marta, expresando así una creencia tradicional de los judíos (Jn 11, 24), sino también en boca del mismo Jesús (Jn 6, 39.40.44.54); y por otra, la afirmación de que quien cree en Jesús posee ya la vida en sí mismo (Jn 5, 24; 6, 40.47), ha pasado de la muerte a la vida (Jn 5, 24 ss.), y no morirá (Jn 11, 26). "Si se consideran atentamente las cosas, sigue el maestro dominico, no hay en todo ello ninguna contradicción, pues Juan no habla en modo alguno de una resurrección ya cumplida, como lo hace Pablo a propósito del bautismo. Para el primero, este sacramento confiere más bien un nuevo nacimiento (Jn 3, 3-8). Hay oposición únicamente entre salvación ya adquirida y su coronamiento todavía futuro; entre escatología ya realizada y la escatología aún por venir" (68).

Es posible, continúa Benoit con el hilo del discurso, que se haya producido en la tradición joánica una evolución parecida a la de Pablo, manifestada en diversas capas sucesivas de redacción de sus evangelios; "la exégesis está en su derecho al distinguir estas capas unas de otras, pero no tiene autoridad para retener unas y rechazar otras. Para la fe todas ellas están igualmente inspiradas por Dios, y la teología habrá de asumirlas todas, a fin de extraer, de su mutua incidencia dialéctica, la verdad compleja" (69).

V. ESCLARECIMIENTOS DE PABLO ACERCA DE LA SUPERVIVENCIA Y DE LA RESURRECCIÓN

De lo escrito podemos espigar dos conclusiones, que pueden servir de premisas ciertas para el razonamiento

teológico: *a*), en el presente, el creyente tiene una vida que no fenece con la muerte física; y como no hay vida sin viviente, el creyente sigue viviendo después de morir; *b*), en el futuro tendrá lugar la resurrección de los muertos; que no se llama vida sino resurrección, vivificación o despertar de muertos, de humanos aún no resucitados.

Esta segunda doctrina no es específicamente cristiana; es herencia del judaísmo. No hay razón para no aceptarla, asumida como está por los hagiógrafos neotestamentarios. Particularmente es ilógico aceptar del judaísmo su antropología (supuestamente unitaria), y rechazar su escatología.

VISIÓN DE CONJUNTO DE LA ESCATOLOGÍA PAULINA

Pablo, como los evangelistas, como Jesús, acepta esta herencia de la escatología final; y, como Jesús y Juan, suma a ella la doctrina, típicamente cristiana, que el seguidor de Cristo, el que cree en Jesús y recibe el bautismo, participa de una vida nueva que sobrevive a la muerte del cuerpo.

Acerca de la resurrección final de los muertos, Pablo se explica en sus primeras cartas, por ej., en la 1.ª a Tesalonicenses; en las últimas cartas se centra en esa otra vida, la vida en Cristo, indestructible por la muerte; en las epístolas de la cautividad (Colosenses y Efesios) "no teme afirmar que el cristiano en el bautismo es sepultado y resucitado en Cristo (Col 2, 12); en la epístola a los Efesios va más lejos: afirma que ya estamos 'sentados en los cielos' (Ef 2, 6) (70). En la carta a los Romanos, síntesis madura de su pensamiento teológico, Pablo enseña que el cristiano en el bautismo muere, y vive una vida nueva, pero sin afirmar que resucite" (Rom 5, 1-11) (71).

Ha habido pues una cierta evolución en el pensamiento escatológico de Pablo (72). Evolución por lo menos en la expresión y en el acento. Veamos por qué:

El viraje se deberá a la distinta condición de los destinatarios de sus cartas, a la reflexión y a haber experimentado la cercanía de la muerte.

Entre los corintios circulaban algunos gnósticos o iluminados que diseminaban ideas antirresurreccionistas: que no habrá resurrección corporal, que la resurrección es puramente pneumática y que se había operado ya. Escribiendo a los Corintios, Pablo se ve forzado a insistir en la resurrección corporal, que tanto repugnaba a los griegos, pero puntualizando que es transformación del cuerpo, no simple reanimación del cadáver.

Pero el tiempo fluye, los años de Pablo desfilan, la *parusía* o segunda venida del Señor no acaba de llegar, Pablo ha visto pasar en Éfeso a su vera la muerte, y teme que la *parusía* no la va a presenciar. No importa, dice en la 2.ª epístola a los Corintios: Él estará con Cristo, aunque muera, y aunque no haya llegado la *parusía* ni resurrección de los muertos.

Pablo suministra diversos datos sobre su pensamiento escatológico; mas sería vano intento pretender trazar un cuadro completo y totalmente coherente con sus afirmaciones escatológicas (73), a pesar de expresar la esperanza futura de los cristianos con frases muy afirmativas, vg.: "*Es necesario* que este cuerpo corruptible revista la incorruptibilidad" (1 Cor 15, 53) (74).

A. 1.ª A LOS TESALONICENSES: LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS EN EL FUTURO, EN LA PARUSÍA.

Es la primera carta de Pablo. Escrita hacia final del año 50 o principios del 51. A los cristianos que durante

dos meses había evangelizado en Tesalónica. Escribe después de haberlos visitado Timoteo y haber referido éste a Pablo, en Corinto, que los cristianos de Tesalónica estaban muy preocupados por la suerte de hermanos muertos antes de la *parusía* del Señor, que ellos y Pablo y la comunidad cristiana en general consideraban cercana.

Pablo les escribe dos cartas desde Corinto, y el tema más descollante es el de la escatología. Escuchemos a Pablo, 1 Tes 4, 13-18:

13 "No queremos que estéis en la ignorancia, herma-
nos, a propósito de los que duermen, para que no os en-
tristezcáis como los demás, ésos que no tienen esperanza.
14 Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también
Dios llevará con él, por mediación de Jesús, a los que
duermen. 15 Pues basándonos en la palabra del Señor, os
decimos lo siguiente: Nosotros, los que vivimos, los su-
pervivientes hasta la venida del Señor, ciertamente no
precederemos a los que durmieron; 16 pues el Señor en
persona, a la voz de mando, a la voz del arcángel y de la
trompeta de Dios, bajará del cielo, y los muertos en Cristo
resucitarán primero; 17 después nosotros, los que vivimos,
los supervivientes, junto con ellos, seremos arrebatados
en las nubes al encuentro del Señor en el aire; y así siem-
pre estaremos con el Señor. 18 De manera que consolaos
mutuamente con estas palabras".

Pablo, bien se ve, utiliza fraseología apocalíptica: "los que duermen", "los que durmieron", "resucitarán", "la voz del arcángel", "sonido de la trompeta"; y figura la parusía, como la parusía o visita de los emperadores a las ciudades, los habitantes saliendo a su encuentro. Es de destacar que afirma la parusía y resurrección de los muertos, como *palabra del Señor*. Aunque ve parusía y resurrección en el horizonte, cercanas, confiesa ignorar el tiempo y la ocasión (1 Tes 5, 1 ss.). Próxima o lejana, la

resurrección pertenece al futuro; lo que supone que los muertos no han resucitado aún. Si, tras la muerte de los fieles difuntos de Tesalónica, hubiera seguido la resurrección, Pablo no habría consolado a sus hermanos de comunidad con el futuro, sino con el pasado: Mirad, hermanos —habría escrito—, vuestros muertos ya han resucitado. Es, pues, seguro que cuando Pablo escribió las cartas a los Tesalonicenses, no pertenecía al grupo de los exegetas que dicen: nada más morir el hombre resucita.

La resurrección, además de futura, será metahistórica: "Los que duerman Dios los llevará consigo por mediación de Jesús" (1 Tes 4, 14). Será resurrección para el cielo, no para vivir en este mundo (resurrección intrahistórica) (75).

B. 1 Cor 15: Resurrección de los muertos, en la parusía; resurrección con transformación de los cuerpos.

De Tesalónica, Pablo pasó a Atenas, de Atenas a Corinto, ciudad de más de medio millón de habitantes, centro cultural y comercial de gran importancia. Allí evangelizó Pablo año y medio (año 50 y parte del 51), dejando a su marcha una comunidad floreciente, un lirio en medio de un lodazal. Desde allí volvió a Antioquía. Después, incoado el tercer viaje, se detuvo en Éfeso por espacio de dos años y medio, hasta junio del año 54. El año anterior, los de Corinto le habían dirigido consulta acerca de varios temas: matrimonio y virginidad, carnes inmoladas a ídolos, asambleas eucarísticas, mujeres sin velo en actos litúrgicos, abuso de carismas —curiosamente privilegiaban uno de menor importancia, el de lenguas—. Un problema les preocupaba también: que algunos miembros de la comunidad no creían en la futura resurrección

de los muertos. A estas cuestiones y a otros problemas, traídos en febrero del 54 por la familia Cloe, Pablo dio respuesta en la 1 Carta a los Corintos, expedida en Éfeso en marzo del 54. Algunos exegetas las datan en el año 57, en Éfeso.

En el asunto de la resurrección, Pablo sigue siendo el mismo: piensa y se expresa como en 1 Tes 4; mentalidad y fraseología judía. Espera inminente la parusía, y se introduce en el corro de los supervivientes que participarán en el evento: "Mirad, un misterio os digo: no moriremos todos, pero todos seremos transformados" (1 Cor 15, 51). Las últimas palabras ponen una pincelada nueva en el cuadro escatológico paulino: muertos y vivos serán "transformados", en la parusía. La resurrección no será simple reanimación de cadáveres o de seres vivos.

1. La resurrección de los hombres sigue a la de Cristo: tendrá lugar en su segunda venida.

Las ideas de Pablo siguen este curso:

Primero (vv. 3-11) prueba la resurrección del Señor; de ella infiere la resurrección de los muertos. Volviéndose a los corintios, negadores de la resurrección, les arguye: [13] "Si no existe la resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado; [14] y si Cristo no ha resucitado, es falsa nuestra predicación y vuestra fe..., [16] pues si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado".

[20] "Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicia de los que duermen". Él es la primicia; la resurrección de los muertos es cosecha posterior a la primicia, Cristo resucitado.

[21] "Por un hombre (Adam) la muerte, también por un hombre (Cristo) la resurrección de los muertos".

[22] "Pues, como todos mueren asociados a Adán, así también todos volverán a la vida asociados a Cristo".

23 "...la primicia Cristo; después los de Cristo, *en su venida*".

26 "El último enemigo que será anulado será la muerte".

Está claro: Hasta la parusía, hasta que venza el último enemigo, la muerte, no habrá resurrección de los que son en Cristo. No, no, viene a decirnos Pablo en la 1.ª Epístola a Corintios, los cristianos no resucitan al morir, sino en la parusía.

No tiene sentido, continúa el Apóstol, v. 29, la práctica de los corintios que se bautizan por parientes o amigos, muertos sin bautismo: se bautizan porque condicionan la resurrección al bautismo, a ese bautismo substitutivo. Tal práctica carece de sentido si no hay resurrección.

No tiene sentido, sigue Pablo, pasar como yo paso peligros sin cuento, si no hay resurrección. Cada día estoy a punto de morir: ¿qué saco de haber luchado con las fieras de Éfeso? Si no hay resurrección de los muertos, "comamos, bebamos, que mañana moriremos" (v. 32).

Al escribir estas palabras Pablo no pensaba, seguramente, que la muerte va seguida de la resurrección.

Antes de pasar adelante dejemos en paréntesis una observación: Pocos años antes del escrito de Pablo, los del Areópago de Atenas rieron del Apóstol por predicarles la resurrección de los muertos. Ahora escribe a corintios, a algunos que se ríen de la resurrección de los muertos, y este caballero de la verdad, que es Pablo, sigue impertérrito ante las mofas, sin apear la verdad: los muertos resucitarán.

2. El modo de la resurrección: una transformación futura que afecta al cuerpo.

Seguidamente, valiéndose de diversas comparaciones, trata de explicar el modo de la resurrección: "¿Cómo

son despertados los muertos? ¿Con qué clase de cuerpo vuelven (a la vida)?" (v. 35).

Con un cuerpo transformado, responde. Es como la semilla: se la siembra en la tierra y muere, y Dios le da un cuerpo *(soma)* como quiere; a cada semilla un cuerpo *(soma)* propio. La clase de cuerpo depende de Dios y de la clase de semilla, "a cada semilla su cuerpo propio" (vv. 36-39). ¿Existe acaso solamente una clase de cuerpos?: hay carne de hombres, de ganados, de aves, de peces; hay cuerpos *(sómata)* celestes de diverso brillo, hay cuerpos *(sómata)* terrestres (vv. 39-41). "Así pasa, sigue el apóstol, en la resurrección *(anástasis)* de los muertos: se siembra en la corrupción, se despierta en la incorrupción (76); se siembra en bajeza, se despierta en esplendor; se siembra en debilidad, se despierta en fuerza (vv. 42-43); se siembra un cuerpo animal *(soma psyjikon)*, despierta un cuerpo espiritual *(soma pneumatikon)*" (v. 44).

Nueva comparación, que ilustra en qué consiste el hombre resucitado: Hay dos Adam; el del paraíso y Cristo: [45] "El primer hombre, Adam (del paraíso) fue hecho un ser vivo *(néfesh ḥayyah; psyje pzoes)*; el segundo Adam fue hecho espíritu que da vida *(pneuma pzoopoiun)* (77). Lo primero que apareció no fue lo pneumático *(to pneumatikon)* sino lo animal *(to psyjikon)*, y después lo pneumático *(to pneumatikon)*; [47] el primer hombre, hecho de tierra, es terrestre, el segundo hombre es celeste; [48] como el terrestre así también los terrestres, y como el celeste *(epuranios)* así también los celestes *(epuranioi)*; [49] y como hemos llevado la imagen del hombre terrestre llevaremos también la imagen del celeste".

En breve: los resucitados serán como el segundo Adam, como Cristo resucitado, un ser pneumatizado, celeste.

Dos palabras pueden resumir lo que Pablo ha escrito: resurrección (el hecho), transformación (el modo). De ambas cosas es modelo Cristo, su resurrección, su cuerpo resucitado.

Pablo vuelve a insistir en la transformación: [50] "Os digo lo siguiente, hermanos: la carne y sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción la incorrupción. [51] Mirad, os digo un misterio; no moriremos todos, pero todos seremos transformados; [52] en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al toque de la última trompeta. Sonará la trompeta y los muertos serán despertados incorruptibles y nosotros seremos transformados; [53] pues, este (cuerpo) corruptible tiene que revestirse de incorrupción, y este cuerpo mortal revestirse de inmortalidad; [54] y cuando este (cuerpo) corruptible se revista de incorrupción y este (cuerpo) mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá el texto de la Escritura: 'La muerte quedó absorbida en la victoria. [55] ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?' "

Enseñanzas claras del Apóstol en 1 Cor 15: a) habrá resurrección en el futuro; b) esta resurrección afecta al cuerpo, entendido no como persona sino cuerpo físico, pues, Pablo compara al cuerpo humano con el de las semillas, de los animales, de los astros, con los cuerpos terrestres; c) este cuerpo será transformado; d) el modelo es Cristo resucitado; e) Pablo ignora en 1 Cor 15 una resurrección *post mortem,* inmediatamente después de morir; f) Pablo piensa en el cuerpo que está en el sepulcro, el cuerpo sembrado en corrupción.

M. Dumais, autor adicto a la hipótesis de la resurrección inmediata tras la muerte, refiriéndose a 1 Tes 4, 14-18 y 1 Cor 15, 21-23.51-53 y 15, 42, no tiene más remedio que confesar: "son textos que claramente afirman que la resurrección no tendrá lugar más que en la parusía" (78).

Lo que podemos relegar a asunto de estilo apocalíptico es lo del toque de trompeta. Es propio de este estilo anunciar la presencia del Señor con conmoción de la naturaleza y como con toque de clarín.

C. 2 Cor 5, 1-10: Inmediatamente después de morir, el "alma" va al Señor. La resurrección en la parusía.

Carta escrita poco después de la 1.ª Corintios.

Estando Pablo en Éfeso, había expedido por manos de Tito una carta, perdida, a los Corintios, que escribió con lágrimas al enterarse de los desórdenes de la comunidad, y particularmente del mal trato dispensado por algún "superapóstol" de la comunidad a Timoteo, a quien había enviado para poner paz. Pablo continuaba en Éfeso; los delegados de Corinto, Estéfanas, Fortunato y Acaico, venidos a informarle con anterioridad al envío de Timoteo, una vez que celebraron con Pablo la Pascua del año 54, se habían vuelto a su comunidad. Pablo se mantuvo unos meses más en Éfeso, hasta que se hizo crítica su situación en la ciudad. Entonces marchó a Tróade, donde esperaba encontrar a Tito y saber de él la reacción de los Corintios a esa carta, perdida, de que fuera portador. Cansado de esperarlo en Tróade, Pablo partió para Macedonia, y allí, seguramente en Filipos, lo encontró, recibiendo de él noticias consoladoras de los cristianos del istmo. Desde Macedonia volvió a enviar a Tito a Corinto, esta vez con la carta que llamamos 2.ª a Corintios, compuesta en Macedonia el mismo año 54, *unos meses después de la 1.ª carta a los Corintios*. Nótese esta circunstancia: las dos cartas existentes a los Corintios están separadas por medio año. Los que ponen 1 Cor en el año 57 (por Pascua del año 57), ponen 2 Cor al final de ese

mismo año (78*). Un mes después de expedir la 2.ª a los Corintios, Pablo partió para aquella ciudad. Era a finales de octubre.

Los caps. 1-7, a los que pertenece el fragmento que vamos a comentar, fueron escritos por el Apóstol después de las noticias placenteras recibidas de Tito, el ánimo sosegado.

1. Pablo centra su interés en la escatología individual: estar cabe el Señor, nada más morir.

Pablo va sintiendo el peso de las contradicciones —algunos judaizantes de Corinto ponían en tela de juicio su carácter de apóstol— y de los años. Pero lejos del abatimiento, el apóstol levanta como siempre la bandera de la esperanza:

2 Cor 5, 1: "Pues sabemos, que si se viene abajo la tienda que es nuestra casa en la tierra, tenemos un edificio (que procede) de Dios, una casa no construida por manos humanas, eterna, en los cielos; [2] pues, en esta situación gemimos, ansiando revestirnos de nuestra morada del cielo, [3] dado que, al vestirnos con ella, no nos encontramos desnudos; [4] pues los que estamos en esta tienda gemimos agobiados, puesto que no queremos desvestirnos, sino revestirnos, para que lo mortal quede absorbido por la vida. [5] Y el que nos destinó a eso mismo es Dios, que nos dio las arras del Espíritu. [6] Así es, que confiando siempre, y sabiendo que al vivir en la patria del cuerpo vivimos desterrados del Señor [7] (pues caminamos por [caminos de] fe y no de visión), [8] estamos confiados, y preferimos desterrarnos del cuerpo y vivir en la patria, junto al Señor. [9] Por eso, estemos en la patria o estemos desterrados, tenemos a mucha honra el serle gratos; [10] pues todos nosotros tenemos que aparecer manifiestamente ante el tribunal de Cristo, para que cada uno recoja

los frutos obtenidos en su vida corporal, según lo que hizo".

2. ¿Ha evolucionado el pensamiento escatológico de Pablo?

Este fragmento, escrito seis meses después de 1 Cor 15, utiliza lenguaje distinto del que hemos escuchado en 1 Cor 15 y en 1 Tes 4. Diversos autores detectan, al analizarlo, una evolución en el pensamiento escatológico de Pablo. Citamos únicamente autores católicos: J. Dupont (79), P. Benoit, M.-E. Boismard, M. Dumais, etc., admiten una evolución de la escatología hebrea de 1 Tes 4 y 1 Cor 15 hacia una escatología menos ultimista, más realizada, que es la de 2 Cor 5, 1-10 y la de Filipenses, que posteriormente analizaremos.

Partidarios de esta evolución, Dupont y otros, piensan que Pablo, cuando escribió 1 Tes 4 y 1 Cor 15, creía, como el resto de los judíos, que el hombre al morir desciende al sheol y allí duerme un largo sueño, hasta que le despierten las trompetas del juicio y resurrección.

Sobre este punto conviene ser más cauto que Dupont: es cierto que en las mencionadas epístolas Pablo no dice nada de la suerte feliz o desgraciada de los difuntos antes de la parusía; calla porque el problema de los Tesalonicenses parece ser, no si son felices después de muertos, sino si se reunirán con los vivos en la parusía. Cierto también que en 1 Cor 11, 30 achaca a los pecados haber muchos enfermos en la comunidad y haber dormido (muerto) un número respetable, lo que implica considerar la muerte castigo y evento poco deseable; lo que a su vez parecería implicar desconocer que la muerte es unión del difunto con Cristo. Pero esto concedido, hay que ser receloso ante determinados saltos de los exegetas: saltar del mencionado silencio de Pablo a su desconocimiento

de la vida con Cristo después de morir, es salto muy arriesgado, dado que lo esencial de la mística de Pablo es el *esse cum Christo,* el estar, vivos o muertos, en Cristo, con Cristo en su vida y en su resurrección (80). En la epístola 1.ª a los Corintios Pablo expone la concepción del cuerpo místico: los cristianos están inseparablemente unidos a él, no solamente en vida sino después de morir.

3. Explicación de la escatología individual paulina, sin evolución y sin recurso a la escatología helenística.

Según W. D. Davies en 1 Cor 15 y 2 Cor 5, 1-10 no existe tal evolución de escatología hebrea a escatología helenística. En 1 Cor 15 Pablo tiene en vista la fase última del mundo futuro o *'olam ha-ba* del judaísmo, la fase que sigue a la resurrección de los muertos; en 2 Cor 5, 1-10 y lo mismo en las epístolas posteriores, Pablo, que se ha como entrevistado con la muerte en el espacio que media entre 1 Cor y 2 Cor (recuérdese la revolución de los plateros en Éfeso, que lo decidió a dejar Éfeso, camino de Tróade), se desinteresa de la fase final del mundo futuro, del *'olam ha-ba,* y se concentra en la fase inicial del mundo futuro que da comienzo con la muerte. El judaísmo distinguía un mundo venidero, ya existente, escondido en Dios, como varias otras cosas escondidas en Dios desde la creación, y un mundo venidero que existirá después de la edad mesiánica y de la resurrección de los muertos. Como fariseo, aun antes de convertirse, Pablo creía que la muerte introduce en ese mundo futuro preexistente, donde según 1 Henoch 39, 14 los justos tienen alojamiento y morada. Cedamos la palabra al destacado exegeta inglés: "Hay, dice Davies (81), dos fases claras en el *'olam ha-ba* (mundo futuro): el que *es* y el que *viene;* en los pasajes que mencionan la resurrección, el

'olam ha-ba, en el que entramos a la muerte, encuentra su consumación en el *'olam ha-ba* que sigue a la resurrección. Lo dicen Strack-Billerbeck con estas palabras: 'El extraño fenómeno, que los maestros del rabinismo hayan usado *ha-'olam ha-ba* para designar conjuntamente el mundo celeste de las almas y también la futura edad de la consumación, nos habría de aclarar que el eón celeste de las almas y el futuro eón de la consumación sobre la tierra eran considerados como un único gran *'olam ha-ba.* Esta gran *'olam ha-ba* de momento tenía su lugar en los cielos (1 Henoch 71, 14 ss.)..., en él entraban las almas de los justos en la hora de la muerte para una bienaventuranza preliminar. Es su primera fase, en la que hace de mundo de las almas hasta que, mediante la resurrección de los muertos, entre en su segunda fase, y se convierta en esfera terrena del eón de la plena bienaventuranza'. Esa doble concepción del *'olam ha-ba* habría sido familiar a Pablo... En el tiempo que precedió a la conversión al cristianismo, Pablo, como los demás rabbis, habría pensado de la edad venidera como algo que le esperaba a la muerte, pero al mismo tiempo él pudo concebirla y la concibió como la consumación final de todo ser creado" (82).

En suma: Pablo, como buen fariseo, habría creído que la muerte le introducía en el mundo futuro, y después del juicio, en el paraíso. Rabbi Yoḥanán ben Zakkai, de la generación siguiente a la de Jesús, lloraba ante la muerte porque temía ser condenado a la gehenna (83). Pablo, el fariseo, pensaba de la primera etapa del *'olam ha-ba:* "estaría desincorporado (el cuerpo) hasta la resurrección, aunque participando de la bienaventuranza" (84).

La doble etapa del *'olam ha-ba* hace innecesario el recurso a la evolución de ideas escatológicas en Pablo: En 1 Tes 4 y 1 Cor 15 el apóstol escribe de la segunda

fase, en 2 Cor 5 y Filipenses de la primera. Según Davies, polemizando contra Knox (85), asegura ser innecesario recurrir a la inmortalidad del alma del helenismo para explicar el pensamiento de Pablo en 2 Cor 5, 1-10. Bastan las ideas escatológicas rabínicas. Compararse con un vaso de tierra puede ser de origen rabínico (86); llamar *skenos,* tienda, al cuerpo es término rabínico corriente, y alude probablemente a la *sukká* o tienda provisional de los israelitas durante el Éxodo, o a la tienda o *sukká* en que tienen que vivir siete días durante las fiestas de *Sukkot* o de los tabernáculos (87).

4. Explicación de la escatología individual paulina por influjo del dualismo platónico.

Acabamos de explicar desde el rabinismo, sin recurso al helenismo ni a evolución doctrinal, la escatología de Pablo en 2 Cor 5, 1-10. Pero hay autores, ya lo hemos escrito, que aprecian una evolución o giro doctrinal del Apóstol desde la escatología hebrea a la griega. He aquí las razones de ese giro de Pablo hacia el helenismo, que propone J. Dupont y que resume J. Alonso:

> "Dom Dupont, a base de un fino análisis del ambiente literario, descubre en dos textos (de Pablo) un influjo helenístico, que hace concebir a San Pablo de distinta manera la realidad del alma y del cuerpo. El alma no la nombra expresamente, pero se presume que se refiere a ella en el estado de separación, concebido a la manera de la filosofía griega. Este influjo, por lo demás, no se hace inverosímil, estando como estaban difusos en el ambiente los temas filosóficos, y habiendo tenido ocasión San Pablo de conversar en sus múltiples viajes con los personajes más diversos:
>
> "El *primer texto,* cronológicamente, es el de 2 Cor 4, 7 — 5, 10. Los *indicios* de influjo helenístico son las comparaciones de los vasos de arcilla y de la tienda terrestre, la expresión del hombre interior y el hombre exterior, algunas otras palabras, y la estructura de la antítesis que

desarrolla Pablo en 4, 7-11. Dom Dupont analiza por menudo estos indicios, y viene a concluir el influjo griego, precisamente, por la *confluencia* de tantos temas helenísticos en un mismo punto. Advierte, sin embargo, que mucha mentalidad semítica está superpuesta a las imágenes antropológicas griegas.

"Pero, a partir de 2 Cor 5, 6, el vocabulario helenístico es más neto, y será otra la manera de representarse San Pablo su estado después de la muerte. 'Confiados, pues, osadamente *(zarrountes)* en todo tiempo, y sabiendo que mientras estamos domiciliados en el cuerpo andamos ausentes lejos del Señor —como quiera que por fe caminamos no por la vista—, confiamos, pues, y vemos con agrado más bien ausentarnos lejos del cuerpo y estar domiciliados cabe el Señor'.... *El empleo de zarreo* (solamente en 5 pasajes de la epístola a los Corintios), es una palabra favorecida de los estoicos. En el mismo diálogo de *Fedón* la noción de "zarreo" juega un papel importante en relación con el problema de la muerte. El fundamento de nuestra seguridad delante de la muerte según el *Fedón*, es la convicción de que el alma es inmortal e imperecedera... La muerte, considerada como un *cambio de domicilio (apodemia)*, se encuentra también en Platón, en la *Apología* y en el *Fedón*, y es un tema muy divulgado en tiempo de San Pablo.

"Dom Dupont llega a esta *conclusión:* Una sola de estas coincidencias puede ser fortuita; todas no pueden serlo. Tanto más, que la analogía de las expresiones va a la par con una manera semejante de plantear el problema de la muerte y lo que sigue a la muerte. Muriendo, cambiamos el domicilio en el cuerpo por el domicilio con el Señor. Esta manera de ver es insólita en San Pablo. Si el alma separada no se nombra, se supone que ella es la que va a morar con el Señor en la clara visión" (88).

La argumentación de J. Dupont merece consideración y arrastra el asentimiento. Las ideas que circulaban en el judaísmo, arriba examinadas, acerca de las almas o espíritus separados en sus cámaras, pudieron conjugarse con el influjo griego. Mas, quizá sea excesiva concesión al helenismo (89), extender el influjo griego en Pablo hasta "concebir la vida del alma separada del cuerpo". "La supervivencia del hombre, el Apóstol no la funda, *al estilo*

griego, sobre la afirmación de la inmortalidad del alma separada del cuerpo. Quien se supone sobrevivir a la disolución de la tienda terrestre e ir a habitar a la hora de la muerte con el Señor, no es el alma en sentido platónico del término sino más bien *el hombre interior,* que es el yo transformado por el *pneuma,* sin que Pablo precise más la estructura ontológica de ese *hombre interior* superviviente" (90). Estos últimos asertos de Alonso tienen que matizarse en vista del dualismo antropológico hebreo.

5. En 2 Cor 5, 1-10 Pablo adopta la antropología griega, como el libro de la Sabiduría.

La línea helenista de Dupont es seguida por M.-E. Boismard, pero también este autor acota que Pablo se aparta de Platón en que, como semita, no puede imaginar el alma totalmente "desencarnada", totalmente desvestida de cuerpo.

Después de haber comentado la enseñanza paulina de 1 Tes 4 y 1 Cor 15, Boismard reconoce el ingrediente filosófico griego en 2 Cor 5, 1-10: "La perspectiva, dice, cambia totalmente en 2 Cor 5, 1-10. Como han hecho notar muchos comentaristas, el lenguaje asume un innegable tono filosófico, sobre todo platónico. En los versículos 6-10, Pablo afirma dos veces que "estamos llenos de seguridad". Esta expresión se lee frecuentemente en el *Fedón* en relación con el problema de la muerte; el fundamento de nuestra "seguridad" ante la muerte es la convicción de que el alma es inmortal e imperecedera (91). Además en los mismos versículos Pablo se distingue de su cuerpo, al que aquí toma ciertamente en sentido platónico. Considera a ese cuerpo como morada transitoria, en la que vivimos exiliados lejos del Señor. Este modo de concebir el cuerpo es frecuente en Filón de Alejandría,

discípulo fiel de Platón. Es evidente que ahora, para Pablo, cuando el cristiano deja su cuerpo, no 'muere' en el sentido semítico del término, sino que va a vivir junto a Cristo en Dios: 'Estamos llenos de seguridad y preferimos dejar este cuerpo para ir a habitar junto al Señor'. El cuerpo es una morada, que se puede abandonar de un momento a otro. Pablo distingue, pues, en el hombre dos elemento separables: el cuerpo y una realidad que no nombra, que está en la raíz misma del "yo", y que corresponde ciertamente a lo que Platón llama alma. Ya no se trata de 'sueño' ni de 'resurrección'. El hombre ni por un momento deja de conservar toda su conciencia, su personalidad. La muerte no es ya una ruptura de vida consciente y psíquica; consiste, sencillamente, en abandonar el cuerpo perecedero. Pablo no habla ya en función de una antropología semítica; ha adoptado una antropología de tipo platónico, como el autor de la *Sabiduría*" (92).

6. La vida que sigue inmediata a la muerte es vida lejos del cuerpo físico: Dios dará al alma un revestimiento.

Compárese la exégesis de Dupont y Boismard (Pablo abierto a la antropología dual griega), con la de A. Salas a 2 Cor 5, 6-8, y se verá que son dos exégesis de expresión y concepciones antitéticas. Salas comenta "que el hombre *entero* recibe, tras la muerte física, la plenitud de vida que antes de morir no podía lograr" (93). El calificativo "entero", subrayado por el autor, se nos antoja particularmente inadecuado, tratándose de extraer el jugo conceptual de 2 Cor 5, 6-8, pues estos vv. *oponen vivir en este cuerpo* y *estar junto al Señor:* "Estamos siempre confiados y sabiendo que mientras vivimos en la patria del cuerpo vivimos exiliados del Señor..., estamos confiados y preferimos desterrarnos del cuerpo y vivir en la patria junto al

Señor" (94). Lo que parece tener en vista este autor (Salas), con el subrayado del calificativo *entero,* es que a la muerte sigue la resurrección; doctrina, a nuestro entender, ajena a 2 Cor 5, 1-10. Lo que sí ansía Pablo es no presentarse a Cristo "desnudo" (2 Cor 5, 3), al desvestirse por la muerte del cuerpo mortal, de la morada terrestre. Como los judíos, contrariamente a los griegos, Pablo tenía dificultad en representarse el espíritu, el alma, sin algo que la revistiese. A Juan le ocurre lo mismo en el Apocalipsis (6, 9-11): ve a las almas de los que han sido inmolados por causa de la Palabra de Dios, por mantener el testimonio de Jesucristo...: "A éstos se les vistió una túnica blanca a cada uno". En la última parte de 1 Henoch, las almas, los espíritus de los hombres, están recogidos en cámaras. Jesús consuela a sus discípulos por su partida, asegurándoles que les iba a preparar moradas en el cielo. Túnicas, cámaras, moradas: el pensamiento hebreo quiere algo que revista al hombre, una vez que por la muerte queda desabrigado de su cuerpo (95).

7. Disquisiciones acerca de la naturaleza del revestimiento.

¿En qué consiste esa morada o "cuerpo" celeste que reviste al alma después del óbito? ¿Está relacionada con el cuerpo dejado en el sepulcro? Pocos exegetas concretan la inconcreción de Pablo, y, si lo hacen, se dividen al dar respuesta. A. Feuillet (96) opina que es el cuerpo de Cristo (97); pero está muy lejos de suponer que alojarse en morada celeste tan excelente después de morir, sea una verdadera y propia resurrección, que haga superflua la resurrección final.

El teólogo anglicano Robinson (98) cree que esa morada del cielo no es el cuerpo glorioso de Cristo, sino el cuerpo místico de Cristo, la Iglesia (99). Pero, al igual

que Feuillet, también está muy lejos de concebir tan gloriosa morada como una resurrección individual *post mortem.* Para él la resurrección es, sin género de duda, un evento del futuro; a ella se refiere Pablo en 2 Cor 4, 14: "Aquel, que ha resucitado al Señor Jesús, nos resucitará también con Jesús, y nos pondrá delante junto con vosotros (en su venida)". Algo del futuro; ni del presente ni del pasado. "En el capítulo 15 de 1 Cor —continúa Robinson— y, de hecho, en todo el resto de los escritos paulinos, incluido este mismo pasaje de 2 Cor 5, 1-10, la transformación de nuestro cuerpo actual, como logro del nuevo, es un acontecimiento que debe esperar hasta la parusía. Hasta entonces, incluso los que poseen las primicias del Espíritu, han de aguantar en dolorosa expectación. Sugerir que tenemos un cuerpo de resurrección, presto a aparecer en el momento de la muerte, es hacer ininteligible la inevitable perspectiva de 'desnudez' que Pablo mantuvo para los que mueren antes de la parusía" (100).

8. El revestimiento no es la resurrección inmediata a la muerte, pues, Pablo sigue esperando la resurrección final.

Sea una u otra la interpretación de la morada o revestimiento celeste, con que Pablo espera cubrir la "desnudez" del hombre dejada por la separación del cuerpo al morir, lo cierto es que el Apóstol no retracta en 2 Cor 5, 1-10, lo que afirmó en 1 Tes 4 y 1 Cor 15 acerca de la resurrección final de los muertos, en la parusía. No retracta, no tacha nada; incluso apuntala esa resurrección final, cuando dice 2 Cor 5, 2 que "ansiamos *sobrevestirnos* de nuestra morada celeste", es decir, vivir en la parusía, en el momento de la resurrección, para sin necesidad de "desnudarse" del cuerpo en la muerte, la ropa

puesta, poder "sobrevestir" el cuerpo de la resurrección final (101). "Dos cosas son ciertas: por una parte, Pablo no renuncia al dato tradicional de la resurrección final, en que todos, "revestidos" o "sobrevestidos" de su "morada eterna" (v. 1), se presentarán al descubierto ante el tribunal de Cristo (v. 10 = cf. 2 Cor 4, 14). Por otra parte, admite desde el momento de ocurrir la muerte y antes de la resurrección, una vida fuera del cuerpo junto al Señor, que resulta más deseable que la vida en el cuerpo y lejos del Señor" (vv. 6-8) (102).

9. La interpretación dada a 2 Cor 5, 1-10 es la más corriente y fundada.

Como podrá observar el lector, 2 Cor 5, 1-10 nos ha absorbido mucha tinta. Se trata de uno de los pasajes más difíciles de toda la correspondencia paulina (103). De él se han dado al menos siete u ocho interpretaciones que Dumais (104) reduce a tres: Primera, la que seguimos: que del otro lado de la muerte habrá una vida "junto al Señor" (2 Cor 5, 8), un estado intermedio en el que el hombre estará sin el cuerpo, pues la resurrección de los cuerpos no tendrá lugar más que en la parusía.

Esta interpretación es la más corriente entre los exegetas, aunque al exponerla difieren notablemente unos de otros. La opinión más común entre los exegetas católicos ve en este texto el fundamento de la doctrina de la bienaventuranza del alma separada (E. B. Allo, C. Spicq, E. Osty, Jacono, J. Kurzinger, J. Dupont...). Autores de tradición protestante, como Menoud, Héring, Cullmann, prefieren hablar del "estado de desnudez" del alma privada del cuerpo: procuran alejar de Pablo la concepción filosófica griega del alma, inmortal por naturaleza. J.-E. Boismard, P. Benoit, J. Alonso, admitiendo en el óbito la separación del cuerpo, cuidan de no atribuir a

Pablo la pervivencia después de la muerte, una inmortalidad del alma, *al estilo platónico;* pero admiten tal supervivencia (105).

Segunda interpretación: los que interpretan 2 Cor 5, 1-10 de una vida "cabe el Señor" inmediatamente después de la muerte, vida del hombre *entero,* con inmediata resurrección del cuerpo: Schmiedel, Windisch, Ch. Masson, Guy, Gender, Knox, M. Dumais, A. Salas, D. Davies. Ya lo hemos dicho: es exégesis poco fiable, pues se basa y camina sobre un talón débil y vulnerable: que Pablo se expresaba en antropología semítica "monística". En tiempo de Pablo y antes de él existía entre los judíos, como hemos visto en la primera y segunda parte de este libro, la concepción de las almas separadas, aun sin necesidad de recurrir a la filosofía griega de la inmortalidad del alma, entendida como propiedad natural. Esta interpretación, por lo demás, difícilmente puede compaginarse con la doctrina, sólidamente atestiguada en el Nuevo Testamento y en el mismo Pablo, de la resurrección al final de los tiempos (106).

Tercera interpretación: Según E. Ellis, C. F. Moule, J. O'Rourke 2 Cor 5, 1-10 trata de la parusía, de la resurrección final considerada cercana, lo mismo que 1 Tes 4 y 1 Cor 15. Dumais rechaza esta tercera interpretación como inverosímil (107); más "a partir de Lietzmann, va ganando terreno la lectura unitaria del texto (2 Cor 5, 1-10); todo él, incluso los versículos 6-8, se está refiriendo desde 4, 14 a la esperanza de una próxima parusía" (108).

De lo escrito se desprende que 2 Cor 5, 1-10 no ofrece los márgenes mínimos de seguridad para argumentar que no existe el estado intermedio del alma separada del cuerpo, pues lo más probable es lo contrario: que el alma vive cabe a Dios separada del cuerpo, aunque revestida de un recubrimiento difícil de precisar, pero que no es la

resurrección del cuerpo reservada para los últimos tiempos.

D. Epístola a los Filipenses: Morir para inmediatamente estar con Cristo; resurrección al final de los tiempos.

Es la epístola en la que más claramente expone Pablo su pensamiento sobre la escatología individual —estar con Cristo inmediatamente después de morir—, sin implicación alguna de resurrección inmediata, pues el Apóstol espera la resurrección colectiva para los días de Cristo Jesús, para el día de la parusía.

1. Epístola escrita, al parecer, no mucho después de las 1 y 2 Corintios.

Pablo escribió esta carta a los cristianos de Filipos con motivo de haberle enviado limosna, por medio de Epafrodito, para aliviar sus necesidades, pues el Apóstol se hallaba preso desde tiempo, aunque con esperanza de pronta liberación. Preso en el pretorio, lo que no significa que la prisión fuera en el pretorio de Roma, pues en ciudades importantes, como Jerusalén, Cesarea, existían otros pretorios. Seguramente existía uno en Éfeso. Tradicionalmente se ha supuesto que esta larga prisión en la que Pablo escribió a los Filipenses fue la de Roma, y que por tanto la carta habría sido escrita entre el 60-63; hoy parece, más bien, que se trata de una prisión más antigua, una de las varias que escalonaron la vida del Apóstol, muy probablemente una prisión en Éfeso entre los años 55-57, en que permaneció en esta ciudad. La carta habría sido escrita por este tiempo; Epafrodito, una vez convalecido de grave enfermedad que hizo temer por su muerte, la

llevó a los Filipenses. No es mucho el tiempo que separa esta carta de 2 Cor: es poco posterior, y hay quien la cree anterior a 1 y 2 Cor: Filipenses en invierno 56-57; 1 Cor en Pascua del 57, y 2 Cor en invierno del 57.

2. La doctrina de 2 Cor 5, 1-10 confirmada.

La epístola a los Filipenses sirve para confirmar la interpretación de 2 Cor 5, 1-10 que arriba privilegiamos: "También en esta carta (Filipenses), dice P. Benoit (109), (Pablo) mantiene la idea de un acontecimiento final, en el que el Salvador y Señor Jesucristo, que volverá del cielo, 'transfigurará nuestro cuerpo de miseria para conformarlo a su cuerpo de gloria' (Fil 3, 20-21; cf. 3, 11); pero, también aquí, admite, a partir de la muerte y antes del acontecimiento final, una vida con Cristo, que es, con mucho, preferible a la de aquí abajo (1, 21-24)".

Pablo continúa anclado en la esperanza del "día de Cristo Jesús" (día de la parusía, de la resurrección de los muertos): Fil 1, 6: "Convencido de que quien empezó en vosotros una obra tan buena la terminará hasta *el día de Cristo Jesús*". Fil 2, 16: "A fin de que *para el día de Cristo* tenga yo el orgullo de no haber corrido en vano ni haberme fatigado en vano".

Es la misma esperanza de 1 Cor 1, 7 ss.: "No os falta ningún don mientras aguardáis *la revelación de Nuestro Señor Jesucristo,* que os confirmará hasta el fin, *libres de acusación en el día de Nuestro Señor Jesucristo*".

La alusión a la parusía del Señor y a la resurrección final de los muertos es inequívoca y directa en Fil 3, 20 ss.: "Pues nuestra patria está en los cielos, *de donde aguardamos también como Salvador al Señor Jesucristo, que transformará nuestro cuerpo de miseria en un (cuerpo) a imagen de su cuerpo de gloria* (glorioso), dado

el poder con el que es capaz incluso de someter a su imperio al universo".

Aquí se abrazan dos hermanas: la esperanza en la resurrección final y la esperanza de estar con Cristo inmediatamente después de morir. Esta última se ha convertido en ansia, en anhelo de morir para estar con Cristo, que sería con mucho lo más preferible; pero a esta ansia la contrarresta la de vivir en la carne, para hacer bien:

Fil 1, 21: "Pues para mí vivir es Cristo, y *morir es una ganancia;* 22 pero si vivir en carne me supone trabajar con fruto, entonces no sé qué escoger; 23 me veo apremiado por dos lados: por el deseo de *emprender la marcha para estar con Cristo,* que sería, con mucho, lo mejor; 24 y (por el deseo) de permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros".

3. Filipenses confirma que el alma recobrará, al final de los tiempos, su cuerpo glorificado.

Estos textos, Fil 3, 20-21 y 1, 21, son diáfanos; no los turba la ambigüedad, el equívoco, ninguna nube. Ante su diafanidad, cabe preguntar "si se encuentra en el Nuevo Testamento una idea parecida a la que la Iglesia Católica enseña corrientemente, es decir, que el alma inmortal volverá a hallar 'su' cuerpo al final de los tiempos cuando Cristo vuelva". Es pregunta que formula el dominico padre Boismard, a quien nadie tachará de exegeta retardatario, que no marcha al paso de la exégesis más avanzada. Él pregunta, y él responde con un "sí": "Sí, teniendo en cuenta textos como el que vamos a mencionar. Así, en Fil 1, 23 Pablo afirma su convicción de unirse con Cristo en cuanto muera; pero, en Fil 3, 20-21 habla de la esperanza que alimenta de ver su cuerpo miserable transfigurado en cuerpo glorioso, cuando Cristo vuelva" (110).

Pablo insiste, en sus cartas posteriores, en la unión inmediata con Cristo tras la muerte, y en los efectos de resurrección que opera la resurrección de Cristo en los que creen en él y se bautizan; pero no renuncia nunca al dato del judaísmo apocalíptico y fariseo, la resurrección final. El padre M. García Cordero (111) resume acertadamente las ideas de Pablo: "En realidad para Pablo, con la resurrección de Cristo, el "eón futuro" *('olam ha-ba)* ha comenzado ya, y existe en los fieles, como *exigencia radical de resurrección,* una vez que se han asociado por el bautismo al misterio de la muerte y resurrección de Cristo. Pero el "eón" definitivo, en su plena manifestación, comenzará con la resurrección general al fin de los tiempos; y en esto el Apóstol empalma la concepción ambiental judaica y la de los evangelios. Así, hay como dos etapas en la asociación a Cristo: una, la existencia terrena del regenerado con el bautismo, que debe caracterizarse por el hecho de "estar *en* Cristo"; y la segunda, que se caracteriza por "estar *con* Cristo". La cual se desdobla en una primera etapa provisional, después de la muerte, y otra definitiva, con la resurrección corporal, al fin de los tiempos. En una perspectiva similar, los mártires del Apocalipsis están bajo el altar, participando de la compañía del Cordero; pero están esperando que se complete el número de los que luchan en la historia de la Iglesia. Con el juicio final, vendrá la "segunda muerte" o discriminación definitiva de los hombres".

4. La resurrección será colectiva y final, no individual e inmediata.

Que la resurrección sea necesariamente final y no una resurrección individual, después de la muerte, se infiere del carácter cristocéntrico de tal evento: primero Cristo resucita, y después resucita a su cuerpo, mas su cuerpo

no es un miembro particular, sino el conjunto de todos los miembros de Cristo. Es totalmente extraña a Pablo la idea de resurrecciones individuales. Oigamos a J. L. Ruiz de la Peña: "Hay que juzgar como extraña a la doctrina de Pablo la idea de *resurrecciones individuales,* a guisa de sucedáneo de *la resurrección,* como si ésta pudiera entenderse cual suma de multitud de actos, o como si pudiera darse una consumación del *yo* singular, al margen de la consumación del organismo uno y total del que *yo* es miembro". "El concepto paulino de *cuerpo* —añade J. L. Ruiz de la Peña alegando una razón poco convincente— no se mueve en la perspectiva de la individuación (como sucede en el pensamiento griego y occidental moderno), sino en el de la solidaridad." "Es un error —pasamos la palabra a J. A. T. Robinson— abordar los escritos paulinos con la idea moderna de que la resurrección corporal tiene algo que ver con el momento de la muerte... En ningún lugar del NT se establece una relación de la resurrección con el momento de la muerte. Los momentos clave son el bautismo y la *parusía.* Cuando se comprende que el *cuerpo* de la resurrección es *el cuerpo de Cristo resucitado,* y que este *cuerpo de Cristo* es una realidad *corporativa* a la que los cristianos pertenecen como *miembros,* se comprende a la vez por qué la resurrección de los muertos no puede ser pensada en términos de unidad individual, sino a nivel de unidad social. Y ésta es la razón última de su carácter, *necesariamente* escatológico, sobre el que Pablo insiste incansablemente desde Tes. hasta Fil., Ef. y Col. La constitución del cuerpo de Cristo se consuma comunitariamente, *una vez completado el número de sus miembros,* en el acontecimiento que, llevando a término la salvación total, termina y finaliza la historia: 'cuando aparezca Cristo

vida vuestra, *entonces también vosotros* apareceréis *gloriosos* con él' (Col 3, 4)" (112).

"En la actualidad, dice Ruiz de la Peña, la postura largamente mayoritaria de la exégesis y de la dogmática (Althaus, Brunner, Rahner, Winklhofer, Ratzinger, etc.) mantiene como vinculante esta índole escatológica de la resurrección" (113). Ruiz de la Peña, después de rechazar la exégesis de L. Boros (resurrección después de morir completada por transformación final del mundo), continúa: "Bástenos por el momento, señalar con Boros que la revelación enseña una resurrección en el *esjaton,* y que, por tanto, esta doctrina es ineliminable. Debe añadirse, además, que si la revelación se expresa de este modo es porque sólo así se respeta (como mostraba Althaus) la estructura *inmanente* del hombre. La resurrección no acontece al término de la historia porque ésta necesite (al igual que los movimientos sinfónicos) de una suntuosa *coda* conclusiva; o porque Dios lo haya decretado así, pudiendo ser de otro modo. No; resucitamos como cuerpo de Cristo (cuando el cuerpo de Cristo está completo), porque nuestra suerte está ligada, por naturaleza, a la de la comunidad y a la del entero cosmos" (114).

Ruiz de la Peña no se cansa de impugnar la resurrección individual inmediata, nada más morir.

NOTAS

(1) A. Rodríguez Carmona, RTP, pp. 66 ss., después de señalar que el judaísmo proyectaba la resurrección al mundo futuro, al final de los días o tiempos mesiánicos (mundo futuro en el que tendría plena vigencia el reino de Dios), aclara que el reino de Dios y la resurrección se entendían de doble manera: "Si se piensa en un Reino terreno, la resurrección consistirá en la

vuelta a la misma vida perdida por la muerte, aunque sin muchas de las imperfecciones actuales (cf. Is 26, 19; Dan 12, 1 ss.; 2 Mac 7, 11; 14, 46; 1 Hen 10, 17; Orac Sib IV 181-187); pero si se concibe de forma transcendente, el cuerpo recibirá una nueva vida, adecuada a la comunicación y sociedad en el mundo transcendente donde habitará (cf. 1 Hen 39, 4 ss.; 45, 4 ss.; 62, 15 ss.; 108, 11 ss.; 4 Esd 2, 39.45; 2 Bar 50, 2-4). El rabinismo antiguo conoció ambas concepciones y por ello hay que intepretar con prudencia sus textos, entre ellos los targúmicos. En general los textos que describen la resurrección, como vuelta a la misma vida terrestre, se refieren a la resurrección para los Días del Mesías; y los que no la describen, sino que sólo aluden a ella, tratan del reino transcendente...... Todos los textos del Targum Palestinense sobre la resurrección futura que hemos analizado, excepto Pseudojonatán a Num 11, 26, se refieren a la resurrección transcendente...” Véase también H. WAHLE, “Die Lehren des rabbinischen Judentums über das Leben nach den Tod”, *Kairos* 14 (1972), pp. 291-309; y la obra clásica, P. VOLZ, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter,* Tubinga (1934), Hildesheim (1966).

(2) Esta ley (Deut 25, 5 ss.) obligaba a casarse con la viuda del hermano, muerto sin sucesión, al resto de los hermanos.

(3) En el *séder* o fragmento del Pentateuco leído el sábado en la sinagoga.

(4) Si los semitismos son de Lucas derivan del gran influjo ejercido en él por la LXX, porque probablemente ni sabía hebreo ni arameo. Los semitismos de Lucas en este pasaje son las expresiones “hijos de este siglo” (20, 34) e “hijos de la resurrección” (20, 38). El evangelista presenta otras adiciones que M. E. Boismard relaciona con expresiones de 4 Macabeos, apócrifo de la mitad del siglo primero, vg. “todos viven para él” (mejor “en El”) (20, 38); cf. BENOIT-BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles* II, París (1972), p. 349.

(5) BOISMARD, *ob. cit., ibid.*

(6) Los argumentos alegados en favor de que Mc 12, 25 y 26a son adición del evangelista o de la comunidad primitiva, no son definitivos, cf. BEDA RIGAUX, *Dieu l'a ressucité,* Gembloux (1973), p. 36. J. JEREMIAS, rechaza que Mc 12, 18-27 sea obra de la comunidad, a) porque los vv. 24 ss. describen la resurrección por referencia a los ángeles, no por referencia a Jesús resucitado como acostumbraba la Iglesia (Rom 8, 29, 1 Cor 15, 49; Fil 3, 21); *b*) en Mc 12, 26 ss. se prueba la resurrección mediante Ex 3, 6 y no por la resurrección de Jesús como hacía la Iglesia. *New Testament Theology,* Londres (1971), p. 184, nota 3.

(7) Principio exegético que supone auténticos de Jesús los dichos contrarios a las ideas imperantes.

(8) Hemos dicho que diversos autores niegan la paternidad de Jesús de esta frase.

(9) BOISMARD, *ibid.*, y los exegetas que atribuyen a la comunidad cristiana lo que en nuestra perícopa se refiere a la resurrección, circunscriben la enseñanza de Jesús en este pasaje a lo siguiente: los muertos viven, viven en Dios, al morir no van al *sheol* sino a Dios. Según Boismard, Jesús enseñaría aquí la misma doctrina de 4 Macabeos, un libro influido por el pensamiento neoplatónico que, distinguiendo alma y cuerpo, otorga al alma inmortalidad junto a Dios después de la muerte.

(10) "L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Mc 12, 26-27)", *Revue Biblique* 66 (1969), 213-224.

(11) RTP, 45.

(12) Al *séder* "la Zarza" (Ex 3, 1-4, 7) le corresponde como lectura profética *(hafṭará)* Is 40, 11-19.31. Este fragmento de Isaías trata del buen pastor, y no sirve para iluminar el sentido de la lectura del Pentateuco correspondiente, particularmente no ayuda a explicar el sentido que infiere Jesús de Ex 3, 6.

(13) *Ibid.*, pp. 348 ss.

(14) RIEL, pp. 178 ss.

(15) TWNT, VII, pp. 123 s.

(16) RIEL, p. 180.

(17) "La enseñanza de Jesús sobre la vida futura según los sinópticos" *Concilium* 60 (1970), p. 46.

(18) F. MUSSNER remite a su obra *Die Auferstehung Jesu*, Munich (1969), p. 58, nota 33, acerca del carácter prepascual de la perícopa, negado por algunos.

(19) MUSSNER, *art. cit.*, p. 46.

(20) Cf. G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren*, Munich (1968), pp. 151 ss.

(21) *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid (1975), p. 365.

(22) *Ibid.*, pp. 366 ss. GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 114 s. admite la dicotomía.

(23) Cf. MUSSNER, *art. cit.*, p. 45.

(24) J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, I, pp. 129 ss. nota 4; ídem, "Ades", TWNT I, 147-149; y "geenna", *ibid.*, 655 ss.

(25) Según J. SCHMID, *El Evangelio según San Mateo*, Barcelona (1966), p. 311, los textos de referencia "contienen en sí también de manera implícita la idea de la resurrección general de los muertos".

(26) RTP, pp. 51-54.

(27) Jesús utiliza la raíz *qum, tqwmh, anástasis*, no la expresión corriente en el rabinismo *tĕḥiyyah*, vivificación.

(28) Cf. 1 Hen 71, 15; *Pirqé Abot* 2, 7, probablemente Hillel; cf. RTP, pp. 42 ss.

(29) RTP, p. 46, nota 18.

(30) Cf. RTP, pp. 42-47.

(31) Esticos de dos *ictus*, cf. J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 103 ss.

(32) Cf. Targum palestino, Neofiti 1 a Gen 30, 22; TB *Taanit* 2a.

(33) Cf. R. E. BROWN, *The Gospel According to John, I-XII*, p. 220, citando a Boismard.

(34) *Ob. cit.*, p. 216.

(35) Cf. *supra*.

(36) Cf. K. BARRET, *The Gospel According St. John*, Londres (1972), p. 216.

(37) Cf. P. BORGEN, *Bread from Heaven*, Leiden (1965); Jn 6, 35-50 trata de Jesús pan de vida por su revelación o palabra, y también, según Feuillet y R. Brown (*ob. cit.*, p. 272) por el alimento eucarístico; Jn 6, 51-58 trata de Jesús pan de vida en la Eucaristía.

(38) R. BROWN, *ob. cit.*, p. 275.

(39) Así C. K. BARRET, *ob. cit.*, p. 244.

(40) Cf. JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Burgos (1971); La teología protestante de la muerte, pp. 117-160; La moderna teología católica de la muerte, pp. 163-393.

(41) J. L. R. DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, pp. 384 ss.

(42) *Idem, ibid.*, p. 385.

(43) Cf. R. DE LA PEÑA, *ibid.*, pp. 385 ss.; C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid (1968), p. 51.

(44) DE LA PEÑA, *ibid.*, p. 386. También K. HANHART, *The Intermediate State in the New Testament*, Franeker (1966) intenta intemporalizar el estado intermedio y resurrección; contrariamente, o sea, en favor del estado intermedio se pronuncia GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 148 s.

(45) *Idem, ibid.*

(46) POZO, *ob. cit.*, pp. 50 ss.

(47) "Résurrection au moment de la mort?", en AUDET Y OTROS, *Résurrection, Espérance humaine et don de Dieu*, París-Tournai-Montréal (1971), p. 82, nota 1.

(48) *La otra dimensión*, p. 391.

(49) *Ob. cit.*, p. 391.

(50) *Ibid.*, M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* II, Munich (1970), p. 744, defiende también que no hay declaración alguna del magisterio que defina obligatoriamente la muerte como separación de cuerpo y alma. Las declaraciones oficiales pretenden garantizar la continuidad de la vida del hombre después de la muerte, pero no afirman expresa y formalmente que esta vida

deba ser entendida, exclusivamente, como la inmortalidad del alma espiritual. En cuanto a los textos del Magisterio (especialmente la declaración de Benedicto XII), afirman la inmortalidad del alma espiritual en una formulación de pensar griega, con la que se quiere explicar la sobrevivencia del hombre más allá de la muerte. Según L. Roff, *ob. cit.*, p. 69, si el Concilio de Letrán hubiera empleado la antropología semita, "ciertamente en vez de hablar de la inmortalidad del alma, canonizaría la inmortalidad de la persona humana total y no de una parte de ella".

(51) *Ob. cit.*, p. 392.

(52) *Ob. cit.*, p. 392.

(53) *Ob. cit.*, p. 393.

(54) *Ob. cit.*, p. 397, nota 153.

(55) *Teología del más allá*, p. 48 y nota 2.

(56) *Ibid.*, pp. 48 ss.

(57) Cf. J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella (1970), pp. 226 ss.

(58) Cf. BOISMARD, *Synopse* II, p. 288.

(59) *Ob. cit.*, p. 288.

(60) BOISMARD, *ob. cit.*, p. 253.

(61) BOISMARD, *ob. cit.*, pp. 430 ss. En Mt 27, 50: "entregó (dejó ir) su espíritu" *(apheken to pneuma)*; cf. Hch 7, 59.

(62) ANTONIO SALAS, *La Biblia ante el más allá. ¿Inmortalidad o resurrección?*, Madrid (1973), p. 154.

(63) *Idem, ibid.*, p. 156.

(64) *Idem, ibid.*, pp. 157 ss.

(65) *Ob. cit.*, I, p. 507.

(66) C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge (1968), pp. 148 y 364; C. K. BARRET, *ob. cit.*, p. 179.

(67) "¿Resurrección al final de los tiempos?", *Concilium* 60 (1970), p. 105.

(68) *Idem, art. cit.*, pp. 105 ss.

(69) *Idem, art. cit.*, p. 106.

(70) *Idem, art. cit.*, p. 105.

(71) BENOIT, *ibid.*, CH. KANNENGIESSER, *Foi en la Résurrection*, París (1974), p. 107, señala también la insistencia en la vida actual en Cristo, en las epístolas que llama deuteropaulinas (Col, Ef, Heb, 1, 2 Tim, Tit).

(72) Cf. M. DUMAIS, *ob. cit.*, pp. 107 ss.

(73) G. BORKMANN, *Paul Apôtre de Jésus-Christ*, París (1971), p. 303.

(74) BORKMANN, *ob. cit.*, p. 301.

(75) El que los hombres vivientes vayan al encuentro de Cristo en el aire, 1 Tes 4, 17, puede insinuar la ida al cielo, dado que "cielos" y "aire" están semánticamente vinculados en

la Biblia, cf. E. LEVINE, "Distinguishing 'air' from 'Heaven'", ZFAW 88 (1976), pp. 97-99.

(76) Como los astros, tenidos por cuerpos incorruptibles.

(77) Aquí Pablo cita Gen 2, 7 de esta manera: "fue hecho *néfesh ḥayyah*" = "ser vivo", lo aplica correctamente al primer Adam, como en Gen 2, 7; "fue hecho espíritu que da vida" lo aplica no al primer Adam, como Gen 2, 7, sino al segundo Adam, trasladando por exégesis deráshica *(gĕzerá shawá)* al segundo Adam, lo que Gen 2, 7 dice del primero, e interpretando *nishmat ḥayyim* (espíritu de vida) como (espíritu que da vida). Sobre 1 Cor 15, cf. B. SPÖRLEIN, *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15,* Ratisbona (1971); y véase también H. C. C. CAVALIN, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15. Enquiry into the Jewish Background,* Lund (1974): cf. también ZNW, 59 (1968), pp. 90-107.

(78) M. DUMAIS, *art. cit.,* p. 105.

(78*) Cf. CH. KANNENGIESSER, *Foi en la Résurrection. Résurrection de la foi,* p. 68.

(79) En su obra *Syn Christoi: L'Union avec le Christ selon saint Paul,* Brujas 1952.

(80) Cf. JOSÉ ALONSO, "Antropología subyacente en los conceptos neotestamentarios relacionados con la escatología individual", *XVI Semana Bíblica Española,* Madrid 1956, p. 42.

(81) W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism,* ed. Londres 1970, p. 316.

(82) W. D. DAVIES, *ob. cit.,* pp. 316 ss.

(83) TB *Berakot* 28 b.

(84) DAVIES, *ob. cit.,* p. 317.

(85) *St. Paul and the Church of the Gentiles.*

(86) DAVIES, *ob. cit.,* p. 313. Es una comparación usada por R. José ben Ḥalafta, siglo II d. C.

(87) DAVIES, *ob. cit.,* pp. 313 ss.

(88) J. ALONSO, "Antropología subyacente...", pp. 40 ss. Respecto a *Fil 1, 21* así resume Alonso el pensamiento de Dupont: "Un análisis parecido hace de Fil 1, 21: Cupio dissolvi et esse cum Christo, en el que prueba que este pasaje de la epístola a los Filipenses es también tributario de una *influencia de temas platónicos,* que debieron llegar al Apóstol *a través de la filosofía vulgarizada de su época*"; *art. cit.,* p. 41.

(89) Así le parece a J. Alonso, *art. cit.,* p. 43. Cuando Pablo escribió 2 Cor y Fil parece haberse conocido el libro *4 Macabeos,* escrito al parecer en Antioquía *ca* 35-40 d. Cristo; libro que incorpora la antropología griega (alma-cuerpo); SAM K. WILLIAMS prueba influjo de 4 Macabeos en Filipenses, cf. *Jesus'*

Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept, Missoula (1975), pp. 242-248; 253.

(90) J. ALONSO, *art. cit.*, p. 43.

(91) J. DUPONT, *Syn Christoi,* p. 159.

(92) BOISMARD, "Victoria sobre la muerte según la Biblia", pp. 262 ss. Esta explicación de Boismard no tiene en cuenta el dualismo antropológico judío.

(93) A. SALAS, *La Biblia ante el "más allá"*, p. 200.

(94) He aquí en su integridad las palabras de SALAS, *ob. cit.*, p. 200: "De todo lo expuesto se infiere claramente que el hombre *entero* recibe, tras su muerte física, la plenitud de vida que antes no podía lograr. No se trata pues de asegurar la inmortalidad del alma. Acaso alguien objete diciendo que Pablo esgrime conceptos de enfoque helénico. Cierto, pero los ajusta siempre a criterios semitas. Pablo sabe, en efecto, que el justo (= el cristiano) lleva ya en este mundo una existencia espiritual, aunque condicionada por las limitaciones de la materia. La muerte física no hace en realidad sino abrirle las puertas del más allá, invitándole a revestir de incorrupción cuanto en él era corruptible (2 Cor 5, 4). No piensa, por tanto, el Apóstol en la suplantación del elemento corporal, sino en una auténtica metamorfosis, dimensionada en categorías de vida plena. El cuerpo de cada justo, tras el óbito, adquiere una proyección nueva, en virtud de la cual puede —el hombre *entero*— disfrutar plenamente de una vida que durante su existencia terrena poseía ya, si bien sólo en embrión". Por su parte J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión,* p. 379, cierra su análisis de 2 Cor 5, 1-10, afirmando, demasiado rotundo, que "el texto no patrocina en absoluto (sea cual fuere la interpretación que se dé a los versículos 6-8) una antropología helenizada del tipo alma-cuerpo". GRUNDRY, *ob. cit.*, p. 153: "Queda en pie (por todo lo antes expuesto) el dualismo antropológico de 2 Cor 5, 1-10".

(95) BOISMARD, *art. cit.*, p. 263, dice: "Esta morada (eterna, no fabricada por mano humana, en los cielos) sólo puede ser un 'cuerpo celeste', un cuerpo nuevo creado por Dios. El pensamiento de Pablo sería el siguiente: En el momento de la muerte dejamos nuestro cuerpo terrestre, pero para encontrar *en seguida* (subrayado de Boismard) un cuerpo celestial, incorruptible. Pablo dice que éste nos espera en el cielo: es un modo de hablar semítico, según el cual las realidades escatológicas se conciben como presentes ya en Dios, a veces desde la creación del mundo. Esta idea de asumir un cuerpo nuevo, inmediatamente después de la muerte, no es propia de Pablo; está atestiguada, entre otros lugares, en la *Ascensión de Isaías*".

(96) FEUILLET, "La demeure céleste et la destinée des chré-

tiens", *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1956), pp. 161-162 y 360-402.

(97) *Art. cit.*, pp. 377 ss.

(98) JOHN A. T. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina.* Barcelona (1968), pp. 10-115.

(99) *Ob. cit.*, p. 110.

(100) ROBINSON, *ob. cit.*, pp. 110 ss.: "Tenemos incluso ahora, continúa el famoso exobispo de Woolwich, como primera entrada en esa 'casa del cielo' por la que suspiramos, un cuerpo que no puede dejarnos completamente desnudos. Nuestro actual estar incorporados al Cuerpo resucitado de Cristo, la comunidad escatológica, es el fundamento de nuestro vivir 'animosos', sea cual sea el estado en el que se nos encuentre: sea o no sea 'en casa', en la vetusta solidaridad de la existencia terrena. Porque, vivos o muertos, ya tenemos nuestra parte, por el Espíritu, en la nueva corporeidad que un día será la única": ROBINSON, *ob. cit.*, p. 112. "Siempre que Pablo usa la palabra oikodomé (excepto en el sentido figurado de 'edificación') quiere decir el Cuerpo de Cristo, la Iglesia, no un cuerpo individual. Al margen de esta prueba, la objeción decisiva que impide interpretar 2 Cor 5, 1 en el sentido del cuerpo resucitado individual es el presente *éjomen*, 'tenemos casa que existe por Dios' " (*ob. cit.*, p. 110).

(101) Cf. C. POZO, *ob. cit.*, p. 71.

(102) BENOIT, "¿Resurrección al final...?", p. 104.

(103) M. DUMAIS, *art. cit.*, p. 104.

(104) *Ibid.* Véase también GRUNDRY, *ob. cit.*, pp. 149-154: admite dualismo antropológico en 2 Cor 5, 1-10, y el estado intermedio, pero no admite que Pablo haya evolucionado en 2 Cor 5 y Fil 1 respecto a 1 Tes 4, 13-18.

(105) Cf. *supra* y DUMAIS, "Resurrection au moment de la mort?", pp. 95 ss.

(106) Cf. *supra* y M. DUMAIS, *art. cit.*, p. 96.

(107) *Art. cit.*, pp. 96 ss.

(108) RUIZ DE LA PEÑA, *ob. cit.*, p. 377.

(109) *Art. cit.*, p. 104; CH. KANNENGIESSER, "*Foi en la Résurrection...*", p. 71.

(110) "Victoria sobre la muerte...", pp. 264 ss. En cambio RUIZ DE LA PEÑA, *ob. cit.*, pp. 380 ss. niega que de la epístola a los Filipenses se pueda deducir la tesis del alma separada. Boismard lo único que anota como posible objeción es que hay quien cree que la carta a los Filipenses se compone de dos o tres escritos de diverso tiempo; y que, por tanto, es posible que las ideas de Fil 3, 20-21 sean de un escrito contemporáneo de 1 Cor 15 (resurrección final de los cuerpos) y que Fil 1, 23 (la unión del alma con Cristo tras la muerte) sea de una carta más tardía, portadora de las mismas ideas de 2 Cor 5, 1-10; o sea,

que es posible que la actual carta a los Filipenses ofrezca dos perspectivas distintas unidas por un redactor tardío. Pero a esta objeción hay que responder: *a*), que se trata de objeción basada en una pura hipótesis, pues las suturas que se advierten en Filipenses pueden explicarse como adiciones del propio Pablo a una carta escrita en diversos tiempos; *b*), que, aun en el supuesto de que Fil 3, 20-21 (resurrección final) fuese de un autor, y Fil 1, 23 (inmediata reunión con Cristo tras el óbito) de otro, textos cercanos a Fil 1, 23, y por tanto del mismo autor, hablan directamente de la esperanza en la parusía, del "día de Cristo", e implícitamente de la resurrección con ella conexa; *c*), que, en ese mismo supuesto —dos escritos distintos suturados por un autor tardío— lo que se ha de concluir es que el redactor consideró compatibles y complementarias la esperanza en la unión inmediata con Cristo después de morir y la esperanza de la resurrección de los cuerpos en la parusía. Poco importa que Pablo haya unido las dos esperanzas o que las haya unido un tercero. El redactor, y por tanto la Biblia, las presenta no sólo como distintas sino como compatibles.

(111) M. García Cordero, *Problemática de la Biblia.* BAC (1971), pp. 369 ss.

(112) *El cuerpo,* p. 204.

(113) J. L. Ruiz, *ob. cit.,* p. 219.

(114) J. L. Ruiz, *ob. cit.,* p. 220.

PARTE IV: LA RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO

I. MODO DE PREDICAR LA RESURRECCIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO

1. El difícil problema de la Iglesia primitiva: predicar a un Cristo muerto y resucitado.

El cristianismo primitivo se encontró ante el difícil problema de predicar a un Mesías muerto y resucitado. Hasta después de la destrucción de Jerusalén no aparece en el judaísmo la figura del Mesías muerto y resucitado. Aparece entonces en *4 Esdras.*

Para explicar los sufrimientos y muerte expiatoria de Jesús, la Iglesia echó mano —siguiendo en esto al mismo Jesucristo— de la figura del Siervo de Yahweh, delineada en el Deuteroisaías (Isaías 53): un justo que muere por los demás. Geza Vermes, de Oxford, opina que ya en el siglo I los mismos judíos consideraban el sacrificio de Isaac —llamado por ellos por el clásico nombre de "'aqedá" (Gen 22)— como sacrificio *expiatorio:* se habría llegado a la concepción de un sacrificio *expiatorio,* inter-

pretando Gen 22 (el sacrificio de Isaac) como un sacrificio de la misma clase que el sacrificio del Siervo de Yahweh de Isaías 53. Tal conjunción se habría operado entre los judíos independientemente del Nuevo Testamento, y, al parecer, ya antes del cristianismo: en la persecución de Antíoco Epífanes IV, es cuando habrían llegado los judíos a considerar el sacrificio de Isaac como *expiatorio.* Posteriormente —siguen las ideas de Vermes— el valor de todos los sacrificios, el valor, incluso, del sacrificio *tamid,* o sacrificio perpetuo que cada día tenía lugar en el Templo, se lo hizo depender del valor expiatorio del sacrificio de Isaac. Estas ideas, de origen judío, habrían facilitado la teología cristiana de la redención: el sacrificio expiatorio de Jesús es el sacrificio del nuevo Isaac, teología desarrollada ampliamente por Pablo, pero que ya conoce el evangelio más antiguo, Marcos (1).

Pero, aun admitiendo una preparación para el kerygma cristiano en estas ideas judías del siglo I, quedaba en pie una grave dificultad para la Iglesia primitiva: que los judíos esperaban en su mayoría un Mesías triunfante e inmortal.

2. La Iglesia solucionó el problema echando mano de un tema apocalíptico y otro escatológico.

La Iglesia resolvió el problema de predicar un Mesías muerto y resucitado, echando mano de dos temas no mesiánicos, pero judíos: la resurrección de los muertos, motivo escatológico bien documentado como hemos visto en la literatura judaica, y el tema de la humillación-exaltación, uniéndolo este último con el tema apocalíptico de la exaltación del "Hijo del hombre" de Daniel 7 (2).

Es lógico que la Iglesia se sirviera de este último motivo literario, dado que Jesús se llamó a sí mismo "Hijo del Hombre", y que delante del Sanhedrín que le

juzgaba se identificó como el "Hijo del Hombre", que verían venir con sus ángeles sobre las nubes (cf. Mt. 26, 64; Mc 14, 62; Lc 22, 69). Mas la presentación de la resurrección de Jesús en estilo apocalíptico, como exaltación del Hijo del Hombre, aunque primitiva, no tuvo mucha boga en parte por la desconfianza que en judíos y cristianos (3) inspiraba la apocalíptica (4); y, en parte, porque una presentación apocalíptica, recargada de elementos imaginarios, no se prestaba para predicar un tema polémico como el de la Resurrección. De todos modos, algunos restos de estilo apocalíptico quedan en la tradición galilea de la resurrección del Señor, conservada en el evangelio de Mateo. Pronto, había de imponerse la presentación de la resurrección con el motivo de la resurrección de los muertos. Con él prefirió expresarse la tradición de Jerusalén, representada por Lucas (Evangelios y Hechos) y por el Evangelio de Juan.

3. El motivo apocalíptico: la exaltación (5) del Hijo del hombre.

El motivo de la exaltación del "Hijo del hombre" arranca de Daniel (7, 14), libro apocalíptico escrito, en su forma presente, entre 167-163 a. C. para dar ánimos a los judíos perseguidos por Antíoco IV Epífanes. Dice Daniel que serán derrocadas las cuatro bestias: el león (imperio caldeo), el oso (imperio de Darío el medo), el leopardo con sus cuatro reyes: Ciro, Jerjes o Asuero, Artajerjes y Darío, el persa, y una cuarta bestia, innominada, de diez cuernos (el imperio griego con sus diez reyes desde Alejandro Magno a Antíoco IV Epífanes). Arruinados estos imperios, el imperio se dará al Hijo del Hombre, figura colectiva (los santos del Señor o pueblo mesiánico) o individual o las dos juntas; figura que, en todo caso, en círculos judíos apocalípticos parece haber tenido signi-

ficación individual mesiánica, y que la Iglesia primitiva, a ejemplo de Cristo, tomó como tipo del Mesías (6).

Daniel 7, 13: "Proseguí viendo la visión nocturna y he aquí que en las nubes del cielo venía como un 'Hijo del Hombre' que llegó hasta el Anciano (Dios) y fue llevado ante Él. [14] Y le fue dado señorío, gloria e imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán: su señorío es eterno, no pasa, y su imperio no será destruido". La misma promesa en Daniel 7, 27, sólo que aquí el Hijo del Hombre se llama "el pueblo de los santos del Altísimo".

La tradición galilea de la Resurrección, de Mateo 28, 17-20, se hace eco de esta exaltación del "Hijo del Hombre" y de la plenitud de su poder: "Y al verle (a Jesús) le adoraron (7), pero los otros (los que no eran los once Apóstoles) dudaron. [18] Y, acercándose Jesús, les habló diciendo: se me ha dado *todo poder* en el cielo y en la tierra. [19] Id y haced discípulos a *todas las gentes,* bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo... [20] Y sabed que estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos".

Las palabras subrayadas evocan la exaltación del "Hijo del Hombre". La escena anterior ocurrió en la montaña de Galilea donde Jesús había dicho que se aparecería (Mt 28, 16).

En esta "santa montaña" de Galilea Dios proclamó el señorío de Cristo resucitado. A esta aparición se refiere, sin duda, Pedro en su segunda Epístola (*ca.* 64 d. C.) (8) cuando dice (1, 16-19): "No fue en cuentos artificiosamente zurcidos en que nos apoyamos al daros a conocer el poder y la parusía de nuestro Señor Jesucristo; [17] *nosotros* le vimos con nuestros propios ojos en majestad, cuando al lado de Dios Padre fue investido con honor y gloria, y vino a Él de la sublime Presencia una voz del

cielo que dijo: Este es mi Hijo amado (Sal 2, 7) en el que tengo mi complacencia (Is 42, 1). [18] Esta voz del cielo nosotros la hemos oído; cuando vino, estábamos con Él en la sagrada montaña" (9).

El texto de entronización de Jesús resucitado, que acabamos de citar, tiene por tanto analogía con el relato de la transfiguración de Jesús, en el monte Tabor, de los tres evangelios sinópticos (Mc 9, 2-10; Mt 17, 1-9; Lc 9, 28-36). El texto de la transfiguración parece tener (10) estrecho parentesco con el relato anterior de la 2.ª Carta de Pedro: debajo de los tres relatos sinópticos de la transfiguración subyace una narración presinóptica de una aparición de Jesús resucitado, como la de 2 Ped, relacionada con otra aparición parecida del ministerio de Jesús. Tal cual la catequesis primitiva nos ha transmitido el relato de la transfiguración, éste se ordena a proyectar el triunfo esplendoroso de Jesús resucitado sobre la profecía de Jesús de su Pasión, y sobre la dura exigencia de seguir los discípulos el camino de la Cruz (Mc 8, 31-38). Tal es el "Sitz im Leben" del relato de la transfiguración. A esta impostación de la transfiguración se refiere Mc 9, 1 (cf. Mt 16, 27 ss.; Lc 9, 26 ss.), cuando, inmediatamente antes de narrarla, pone el dicho del Señor: "En verdad os digo, que algunos de los presentes no gustarán la muerte sin que vean venir el reino de Dios en poderío": es la alusión a la venida gloriosa del "Hijo del Hombre" sobre la "santa montaña" de Galilea después de resucitado (11).

El motivo del "Hijo del Hombre" se prestó, pues, para que la primitiva comunidad cristiana de Galilea representase la resurrección de Cristo como el "Hijo del Hombre" exaltado. Lo acabamos de ver.

4. Otro texto apocalíptico de Daniel utilizado por la Iglesia primitiva para predicar a Cristo resucitado.

Pero hay otro tema apocalíptico, también del libro de Daniel —el libro apocalíptico por excelencia del canon veterotestamentario— que utilizó la Iglesia primitiva para describir la figura del Resucitado. Nos referimos a Daniel 10, 4-12:

> "Y el día veinticuatro del primer mes estaba yo a la orilla del gran río, el Tigris. [5] Y alcé los ojos, miré y he aquí que un hombre vestido de lino y ceñidos sus lomos de oro y de en medio de él (refulgía) luz. [6] Su cuerpo era como la piedra de Tarsis, su rostro como fulgor de relámpago; sus ojos cual dos antorchas encendidas; sus brazos y sus piernas como bronce bruñido y el rumor de sus palabras como voz de truenos. [7] Solamente yo, Daniel, contemplé la visión, pues los hombres que estaban conmigo no la vieron: un gran terror cayó sobre ellos y huyeron a esconderse... [9] Y al oír el rumor de sus palabras, al percibirlo, caí de bruces desmayado, rostro en tierra. [10] Mas he aquí que una mano me tocó, y sacudiéndome hizo que me enderezara sobre mis rodillas y las palmas de mis manos."

Sigue a continuación la alocución del ángel a Daniel y la comunicación de su mensaje.

Léase Apoc 1, 9-19, y se verá que Juan describe al "Hijo del Hombre", que "viene sobre las nubes" (Apoc 1, 7), con trazos de literatura apocalíptica, y que se inspira en la aparición del "hombre" que acabamos de relatar (Daniel 10, 4-12). Diversos trazos del relato de la transfiguración, antes mencionado, se inspiran también en la anterior aparición del ángel a Daniel.

5. Los textos evangélicos de estilo apocalíptico y relativos a la resurrección son pocos, y algunos no ciertamente apocalípticos.

En realidad de verdad el estilo apocalíptico está muy poco representado en los relatos evangélicos de la Resurrección. Mt 28, 17-20, arriba citado, evita los trazos apocalípticos, y se contenta con proclamar la exaltación del Resucitado, sin incluso llamarle allí "Hijo del Hombre". Según Seidensticker (12) el correr de la piedra del sepulcro por el ángel del Señor, el domingo de la Resurrección por la mañana, acusa también estilo apocalíptico en Mt 28, 2-5. La narración del mismo hecho por Mc y Lc adopta un estilo llanamente histórico.

Mt 28, 2-5: "De pronto se produjo un gran temblor de tierra, pues un ángel del Señor bajando del cielo y acercándose, hizo rodar de su sitio la losa y se sentó sobre ella. [3] Era su aspecto como relámpago y su vestidura blanca como la nieve. [4] Por miedo de él se pusieron a temblar los guardias y quedaron como muertos. [5] Tomando la palabra el ángel, dijo a las mujeres: No temáis vosotras, que ya sé que buscáis a Jesús el Crucificado: [6] no está aquí; resucitó como dijo; venid y ved el lugar donde estuvo puesto".

El estilo apocalíptico de este texto de Mateo lo hemos visto en la visión del ángel de Daniel 10, 5 ss. y en Apocalipsis 1, 13 ss.

Otra narración pascual de estilo apocalíptico se encontraría en Mateo 27, 51-53. Mateo narra que al morir Jesús, el velo del templo (probablemente el velo que daba acceso al Santísimo) se dividió en dos, de arriba abajo. Lo mismo narran los otros sinópticos, pero Mateo añade (27, 51, 53): "...y la tierra tembló y las peñas se hendieron, [52] y los sepulcros se abrieron, y muchos cuerpos de

los santos que descansaban resucitaron, [53] y saliendo de los monumentos —después de la resurrección de Jesús— entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos". Esta adición de Mateo sería, según diversos autores, un relato apocalíptico, ordenado a proclamar que la muerte de Jesús es prenda de resurrección de los muertos.

A. Potin (13) ha relacionado también la resurrección de los muertos de Mt 27, 51-53 con el relato de resurrección de muertos, que se encuentra en textos judíos relativos a la teofanía de Yahweh en el Sinaí: tras haber pronunciado Dios el primer mandamiento de la Ley en aquella montaña, los Israelitas allí presentes habrían muerto de terror, al paso que todos los hombres muertos en el pasado habrían resucitado a tal palabra, para estar presentes en el Sinaí a la proclamación de la Ley divina. Presentes todos los muertos que entonces resucitaron, y presentes también todos los hombres que habrían de nacer en el futuro, para que así pudiesen todos oír la Ley. Los Israelitas murieron de terror al oír el primer Mandamiento, pero resucitaron a la segunda palabra o mandamiento.

Este pintoresco relato del libro judío *Pirqé de Rabbí Eliézer* (n.º 41), a primera vista, tiene poco que ver con la resurrección de *algunos* muertos de Mt 27, pero habida cuenta que según los judíos —así el Targum a Habacuc cap. 3— la teofanía del Monte Sinaí es prefiguración de la aparición o "parusía" final, y teniendo en cuenta que la Resurrección de Cristo según el Nuevo Testamento inaugura los tiempos finales, el *esjatón,* cabría ver en la resurrección de Mt 27, 51 ss., una evocación de la haggadá judía aducida.

Pero tal comparación de resurrecciones no parece posible, pues el relato judío es, según parece, posterior al siglo I, ya que R. 'Aqiba († 135 d. C.), tratando el tema del Sinaí, ignora tal leyenda, tal haggadá. Ésta parece

haber surgido dentro del judaísmo para probar que, de los Mandamientos, sólo los dos primeros fueron pronunciados por Dios directamente, mientras que el resto fueron pronunciados por Moisés. El interés en distinguir mandamientos pronunciados por Dios o por Moisés deriva de la polémica judeocristiana empezada a final del siglo I: para que los cristianos no dijesen que de todos los mandamientos de la Antigua Ley —613— únicamente quedaban en pie los 10 Mandamientos pronunciados por Dios mismo en el Sinaí, los judíos dejaron en boca de Dios nada más que los dos primeros, y con tal ocasión —es decir con posterioridad a Mateo— inventaron la haggadá de la resurrección de los muertos.

Por tanto la tradición judía de los *Pirqé* y las más breves del Targum Pseudojonatán a Ex 20, 18 ("Todo el pueblo [en el Sinaí] veía las voces y las antorchas y la voz de la trompeta que resucitaba a los muertos") no prueban que la resurrección de muertos de Mt 27, 51 ss. sea solamente una haggadá de estilo escatológico y apocalíptico sin substancia histórica.

Por otra parte, la comparación de la resurrección de Mt 27, 51-53 con la resurrección de los muertos del *Apocalipsis de Baruk* solamente coincide en que unos y otros se aparecen primeramente a los vivos; pero esto no parece bastar para reducir Mt 27, 52 ss. a relato "puramente" apocalíptico, vaciándolo de historicidad. Hans Urs von Balthasar (14), con más acierto, considera que la resurrección de algunos muertos acaecida nada más resucitar Jesucristo es un hecho histórico con el que Mateo quiere poner de relieve el carácter social, comunitario de la resurrección del Señor: que la resurrección de Cristo afecta al propio ser de los hombres; o como quiere Benoit (14*), Mateo nos enseña aquí que "los santos del Antiguo Testamento se asociaron a la resurrección de Cristo y entran

con él en la era escatológica. Aparecen en la Ciudad Santa, pero no es necesariamente la Jerusalén terrena, sino más bien la Ciudad Santa del cielo, la "Jerusalén celestial".

En suma, no parece que la resurrección de muertos de Mt 27, 52 pueda contarse entre los ya escasos ejemplos de factura apocalíptica (15) utilizados por la tradición cristiana galilaica para narrar la Resurrección del Señor.

6. El tema "humillación-exaltación" fue utilizado también por Pablo.

El tema del humillado-exaltado (16) se encuentra también, particularmente, en pasajes de carácter hímnico, en Pablo:

Fil 2, 6: "El cual, siendo de condición divina... [7] se despojó de sí mismo, tomando condición de esclavo... [8] se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, muerte de cruz; [9] por lo cual, Dios *lo exaltó a lo más alto, y le entregó el nombre que está sobre todo nombre;* [10] *para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble, en los cielos, en la tierra y en los abismos,* [11] *y que toda lengua proclame: Jesucristo es Señor...*".

1 Tim 3, 16: "El que ha sido manifestado en la carne (= en naturaleza humana) ha sido justificado en el espíritu, ha sido visto de los ángeles, ha sido proclamado a los gentiles, ha sido creído en el mundo, *ha sido levantado a la gloria*".

Ef 4, 10: "El que bajó es el mismo que *subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo*".

El mismo tema en 1 Ped 3, 18: "*Muerto según la carne,* vivificado según es espíritu... [22] el que, *habiendo ido al cielo, está a la diestra de Dios,* y le están sometidos los ángeles, las dominaciones y las potestades".

7. Segundo modo de proclamar la Resurrección del Señor: por referencia a la resurrección escatológica de los muertos.

Este tema fue ampliamente utilizado por la tradición jerosolimitana.

Las fases de la resurrección escatológica de los muertos son: muerte-sepultura-resurrección o abandono de la tumba —aparición de los resucitados a los vivos para que se compruebe su identidad— transfiguración.

Las apariciones del Evangelio de Lucas (24, 36-43), de Hechos de los Apóstoles, de Juan 20, 19-23 (apariciones a los discípulos), de Lucas 24, 13-35 (a los discípulos de Emaús), de Juan 20, 11-18 (a María Magdalena), 20, 24-29 (aparición al apóstol Tomás), están relacionadas con el estilo de la resurrección final de los muertos. En ellas los discípulos reconocen a Jesús que habían conocido antes de morir (17). Son tradiciones jerosolimitanas.

Aunque tradiciones distintas de la tradición galilaica, Lucas 24, 36-43 y Juan 20, 19-23 tienen un fondo común a la tradición galilaica y jerosolimitana.

En Jn 20, 19-23 cabe percibir un eco de las palabras de Jesús a los apóstoles, a que se refiere Mt 28, 18 ss.: "Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. [19] Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, etc...". Sólo que Juan no tiene interés en las palabras que interesaba destacar en tiempo de Mateo, cuando aún hervía la polémica sobre si se debía predicar a los gentiles o sólo a los judíos. En tiempo de Juan, al final del siglo primero, no existía ya tal problema.

En las Comunidades de Juan existía, en cambio, otro problema, el de la remisión de los pecados, como puede verse en 1 Jn 1, 5; 2, 2; 5, 16-19. Por esta razón, Juan destaca de entre las palabras del Resucitado, al enviar

a los Apóstoles, aquellas que se refieren al perdón de los pecados. He aquí el texto de Jn 20, 19-23: "Siendo, pues, tarde aquel día, primero de la semana, y estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas de la casa donde estaban los discípulos, vino Jesús y se presentó en medio de ellos y les dice: Paz sea con vosotros. [20] Y en diciendo esto les mostró las manos y el costado (18). Se gozaron, pues, los discípulos al ver al Señor. [21] Díjoles, pues, otra vez: Paz sea con vosotros. Como me ha enviado el Padre, también yo os envío a vosotros. [22] Esto dicho, sopló sobre ellos y les dice: [23] A quienes les perdonareis los pecados, les son perdonados; y a quienes los retuviereis, les son retenidos".

Por su parte Lc 24, 49 ("permaneced quietos en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fortaleza de lo Alto") promete la presencia del Espíritu Santo en correspondencia a Mt 28, 20b ("Y sabed que estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos").

Lucas 24, 36-49 nos brinda, en tradición de Jerusalén, el mismo relato de Jn 20, 19-23, pero ampliado con adiciones redaccionales del propio Lucas (vg. vv. 44-46 y 48 y parte de los vv. 47 y 49). El de Lucas es un relato típico de identificación.

8. El lenguaje de resurrección de los muertos aplicado por Pablo a la resurrección de Jesús.

Antes que los evangelistas, el lenguaje de la resurrección de los muertos aplicado a Cristo fue utilizado también por la Iglesia naciente, en sus confesiones de fe. Veamos confesiones de Pablo:

1 Tes 4, 14: "Si creemos que Jesús murió y *resucitó*" *(anestè).*

Rom 10, 9: "Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor, y en tu corazón crees que Dios le *despertó de entre los muertos*".

1 Tes 1, 10: "Esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien *despertó de entre los muertos*".

1 Cor 15, 4: "*Que resucitó,* el tercer día, según las Escrituras".

1 Cor 15, 20: "Es la *primicia de los que durmieron*".

Col 1, 18: "*El primogénito de los muertos*".

Antes, pues, que se escribiesen los evangelios, la Iglesia primitiva aplicó a la resurrección de Jesús el lenguaje de la resurrección final de los muertos. Esto lo hacía, sobre todo, en fórmulas de fe (19).

El terremoto que acompañó la muerte de Jesús (Mt 27, 51), y la resurrección de santos el Viernes Santo, que se aparecieron tras la resurrección de Jesús (cf. Mt 27, 51-53), sin duda hicieron pensar a los primeros seguidores de Cristo que la resurrección del Señor era signo de que había llegado ya la resurrección de los muertos, la época final de la historia o *parusía,* máxime, que la historia del judaísmo no conocía resurrección como la de Jesús, resurrección "gloriosa", transformante (20). Cristo ha muerto por nuestros pecados "para librarnos de este mundo perverso", dice Pablo (Gal 1, 4). El mundo perverso es el *'olam ha-zeh,* el mundo malo, y el mundo en que nos ha introducido Cristo es el *'olam ha-ba,* el mundo venidero, el de la santidad, que, según el judaísmo, estaría introducido por la resurrección de los muertos.

9. Una tercera manera de expresar la resurrección de Jesús: Jesús está vivo.

Hasta ahora hemos estudiado el estilo *apocalíptico* (exaltación del "Hijo del Hombre") y el estilo *escatológico* (la resurrección final de los muertos), de que se valió

la Comunidad cristiana primitiva para pregonar el acontecimiento central de la fe, la Resurrección del Señor.

Hay una *tercera manera de expresar la resurrección,* empleando la palabra "vida". Es un término más general que "resurrección", y menos hiriente para la sensibilidad grecorromana. Porcio Festo, procurador romano, explica al rey Agripa II, llegado a Cesarea donde estaba preso Pablo, las acusaciones de los judíos contra Pablo, y evita el término "resurrección" y emplea el de "vida". "Los acusadores no presentaban ninguna acusación de sus maldades que yo sospechaba. Se trataba solamente de ciertas discusiones con él (Pablo) acerca de su propia religión y de un tal Jesús, muerto, que Pablo se empeñaba en que '*vivía*' " (Hch 25, 19 ss.).

Lucas, al comienzo de los Hechos de los Apóstoles (Hch 1, 3) habla de Jesús "que se había presentado *vivo,* con muchas pruebas evidentes, durante cuarenta días...".

Los dos discípulos de Emaús se refirieron, cuando hablaban con Jesús sin reconcerle, a "algunas mujeres... que volvieron diciendo habérseles aparecido ángeles, que decían que *vive*" (cf. Lc 24, 23 y 24, 5).

Esta nueva formulación que se lee en Lucas, tiene la ventaja —aparte de su mayor receptividad para el mundo pagano— de evitar una concepción de la Resurrección demasiado material, como una simple vivificación de un cadáver, como un simple retorno del cuerpo muerto a la misma vida de antes de morir.

Pero tiene el inconveniente de concebirla como realidad puramente espiritual o como un vivir en el *kerygma,* en las obras o en el recuerdo. La resurrección de Jesús, como acertadamente dice X. Léon-Dufour (21), no es el pervivir de Mozart en sus sonatas o el revivir de Lázaro resucitado. Es mucho más y muy distinto.

10. Pablo en las epístolas efesinas distingue la vida en Cristo de los cristianos, de la resurrección de Jesús y de la resurrección final de los muertos.

San Pablo expresa el hecho pascual raramente con la palabra "resurrección"; más bien prefiere las palabras "despertar" y "vida". Pero este último término, "vida", "viviente", etc., en las epístolas efesinas lo utiliza única y exclusivamente de la vida en Cristo de los cristianos, efecto de la resurrección de Jesús.

M. Carrez (22) ha notado el cuidado que pone Pablo, en dichas epístolas, en reservar el término "resurrección" para la Resurrección histórica de Jesús y para la resurrección final de los hombres; y en atribuir el término "vida", únicamente, a la vida en Cristo de los cristianos, aquí y ahora.

Teniendo en cuenta la costumbre de Pablo de sobrecargar una palabra con múltiples significados (23), según los contextos, ha debido tener una razón poderosa para un empleo tan específico de las palabras "resurrección" y "vida". *Tal razón fue* (24) *que no se confundiese la vida en Cristo de los cristianos con la resurrección que les espera.*

11. El impacto de la resurrección de Cristo en la de los hombres, según Pablo, no anula la resurrección final y colectiva de los muertos.

Esta selección de términos, por parte del Apóstol, ha de estar presente, para hacerla correcta, en la teología contemporánea de los novísimos que atribuye un papel central a la escatología, y en toda la teología de la resurrección de Cristo. El papel de la resurrección de Cristo, según algunos teólogos, no quedaría reducido, como en la teología clásica, a ser la resurrección de Cristo causa eficiente

y ejemplar de nuestra futura resurrección; sino que implicaría una verdadera y real transformación de toda la realidad, de modo que se puede decir "que en Él (Cristo) están ya, efectivamente, resucitados todos los hombres y renovado el mismo cosmos" (25).

Esta transformación, operada por la Resurrección de Jesucristo, se compagina —sigue Ruffini exponiendo las ideas de Urs von Balthasar, quien a su vez expone la concepción de la teología contemporánea, p. 17— y no afecta a la validez de la afirmación de Juan (1 Jn 3, 2) "nondum apparuit quid erimus": afirmación válida desde nuestro punto de vista de hombres ligados aún al tiempo y a su devenir, pero no, puestos en la perspectiva (real) de fuera del tiempo y del devenir cronológico... En una adecuada perspectiva escatológica, estos grandes eventos (26) son ya una efectiva realidad, aunque en el contexto temporal en el que nos encontramos inscritos sólo son accesibles con la inteligencia de fe y aún pertenecen al futuro.

Esta "centralidad" de la Resurrección de Cristo vale no sólo respecto a nosotros, sino de todos los que vivieron o vivirán después de Él; vale también para todos los justos del A. Testamento (27).

El carácter central de la Resurrección de Cristo permite profundizar nuestra inserción en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo mediante el bautismo, de que nos hablan los textos del N. Testamento (cf., por ej., Rom 6, 3-11 y Jn 3): "Si como creemos —dice Ruffini (28)— las perspectivas escatológicas de la teología contemporánea son exactas, los textos del N. Testamento... no sólo nos hacen identificar entre los efectos del Bautismo el derecho a la resurrección futura, sino que nos hacen entrever, precisamente, la *simultaneidad de nuestra resurrección con la de Cristo*. Estudios bíblicos

recientes parecen haber demostrado, exhaustivamente, que todo esto corresponde mejor a la antropología sobrenatural bíblica. Naturalmente, aquí estamos en medio del misterio y al máximo de tensión en la relación tiempo-eternidad (29).

Por estas citas se ve que E. Ruffini, Urs von Balthasar y los teólogos contemporáneos a quienes resumen, admiten, basados en el Nuevo Testamento, una conresurrección de los hombres con Cristo, real, efectiva, aunque para nosotros, hombres situados en el tiempo en que hay "ahora" y "después", tal conresurrección ocurra en el futuro, en el "después".

Recuerde el lector que, en páginas anteriores de este libro, hemos tratado ya el problema de la resurrección de los individuos nada más morir, que según algunos es postulada por la antropología "monística" hebrea; y recuérdese que se quiere salvar la resurrección futura de los muertos situándose en la perspectiva de la eternidad, en la que no hay antes ni después. Los teólogos a los que ahora nos referimos no se apoyan en la antropología hebrea, sino en textos de Pablo que afirman haber resucitado los fieles con Cristo. Estos teólogos compaginan los textos de resurrección "realizada" y los textos mucho más frecuentes, de resurrección futura, recurriendo a la misma perspectiva de la eternidad, que suprime pasado y futuro y lo convierte todo en presente. Pero, en uno y otro caso, tenemos que objetar que la perspectiva de Pablo, del Nuevo Testamento en general, no es de eternidad, sino de tiempo. Pablo, etc. cuidan muy bien de distinguir lo presente o pasado de lo por venir. La resurrección está siempre en el futuro.

Pablo, según hemos visto, puntualiza en las epístolas "efesinas", que la resurrección de los hombres cae en el "después", en el final de los tiempos, contrariamente a

la resurrección de Cristo y la "vida" en Cristo de los cristianos, que son de "ahora".

El Apóstol habla en una perspectiva de tiempo, en que hay antes y después; los teólogos aludidos se sitúan en perspectiva de eternidad donde no hay duración sucesiva, ni antes ni después, donde la Resurrección de Jesús y la de los hombres es una cosa "real, efectiva" e inmutablemente presente.

En Col 3, 1 Pablo parece hablar de la "consurrección" de los cristianos con Cristo: "si *consurrexistis* cum Christo, quae sursum sunt quaerite". Así traduce la Vulgata. Sin embargo el texto griego evita la palabra "consurrección": dice "*synegérzete*" ("si habéis *condespertado*"), evita, refiriéndose a los cristianos, la voz *anistánai, anástasis* (resucitar, resurrección); estas palabras sólo son aplicables a la resurrección de Cristo y a la resurrección final de los hombres. Por eso decíamos que la selección del léxico resurreccionista de Pablo tiene incidencia en las especulaciones teológicas.

Y en 2 Timoteo 2, 16 ss. el Apóstol dice, paladinamente, que están fuera de la verdad los que afirman que la resurrección (de los hombres) ha tenido lugar: "Tales son Hymeneo y Fileto, que se han salido de la verdad al afirmar que *la Resurrección ha tenido lugar,* pervirtiendo la fe de algunos".

En las páginas que preceden hemos señalado los tres modos de predicar la Iglesia primitiva la Resurrección de Cristo: con estilo apocalíptico, con estilo escatológico y con la simple afirmación de estar Jesús "vivo".

12. ¿Qué se entiende por "Cristo resucitó de entre los muertos"? Tendencia a eliminar el cuerpo físico como sujeto de resurrección.

Desde el momento que la Iglesia primitiva adoptó la creencia judía en la resurrección escatológica de los muertos para vehicular su enseñanza acerca de la Resurrección histórica de Jesucristo, quiere decir que hay relación entre una y otra resurrección.

a) En primer lugar la Iglesia quiso probar que la Resurrección del Señor no es imposible, pues los judíos la esperaban para todos o gran parte de los hombres.

b) La resurrección final sirvió a la Iglesia para facilitar la fe en la historia pascual, y nos sirve a nosotros para estudiar lo que la Iglesia entendía por "resurrección". Es indudable que los judíos, como se desprende de lo que hemos expuesto en la primera parte de este libro, entendían por resurrección un hecho que afectaba radicalmente a lo que nosotros entendemos por "cuerpo", pues hablan de cuerpos devueltos por la tierra, pedidos al sepulcro, a las fieras. Stemberger —ya lo vimos— ha puesto de relieve la importancia que tiene la corporeidad en la resurrección, tal cual los judíos la entendieron. Mt 27, 52 expresamente dice que "los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de los santos que descansaban resucitaron, y saliendo de los sepulcros —después de la resurrección de Cristo— entraron en la ciudad y se aparecieron a muchos". Cuando Pablo habló en el Areópago de Atenas de que Dios "había resucitado" (a Jesús) "de entre los muertos", "al oír 'resurrección de muertos' unos se echaron a reír, otros dijeron: 'Te escucharemos sobre esto otra vez'" (Hch 17, 32). Este escándalo no se hubiera producido si en la resurrección no estuviera implicado el cuerpo.

Se advierte hoy, en ciertos exegetas, un afán por suprimir (Goguel, Bultmann, W. Marxsen...), o por atenuar lo más posible la resurrección "corporal" (J. A. T. Robinson, Hunter, Carrez, M. Brändle, H. Ebert). Algunos de estos exegetas argumentan, basándose en el significado que la palabra "cuerpo" *(soma)* tiene, según ellos, para Pablo: "soma" puede significar el "cuerpo" físico, lo mismo que significa para nosotros, que seguimos en esto la filosofía platónica del hombre compuesto de cuerpo y alma. En este sentido se emplea la palabra en 1 Cor 13, 3, cuando dice "aunque entregue mi cuerpo a las llamas"; o en 1 Cor 6, 13 ss., cuando se advierte que el cuerpo no es para la fornicación. Pero, en muchos lugares "cuerpo" significaría todo el hombre, el Yo, la personalidad; así en Fil 1, 20 "en mi cuerpo" significa "en mi persona", "en mí"; en Rom 12, 1 "ofreced vuestros cuerpos como un sacrificio vivo" significa "ofreceos a vosotros mismos" (30.)

Partiendo de una premisa discutible, que "soma" significa para Pablo la persona (31), he aquí como un preclaro teólogo anglicano, A. M. Hunter, explica la resurrección siguiendo a Pablo: "El modo de la vida celeste del cristiano es un 'cuerpo espiritual' (1 Cor 15, 35 ss.; 2 Cor 5, ss.; Fil 3, 20 ss.). Pablo sostiene que la vida futura es un don de Dios, no (como creían los griegos) una posesión natural del hombre. También insiste, como buen judío, en la vida del resucitado en una naturaleza 'incorporada'. Su interés y su esperanza no es la inmortalidad del alma, sino la resurrección del cuerpo. Pero cuando usa la palabra 'cuerpo' *(soma)* no espera una revivificación de nuestro ser físico —una resurrección de despojos— 'la carne y la sangre', dice 'no pueden heredar el reino (eterno) de Dios' (1 Cor 15, 50). Para Pablo, el cuerpo es el principio de identidad que persiste a través

de todos los cambios de substancia —'organismo' o 'persona' quizá darían su significado—. Ahora el cuerpo tiene un medio material de expresión acomodado a esta esfera terrenal; después Dios le dará una nueva incorporación acomodada al mundo celeste —un cuerpo de gloria, un espíritu-cuerpo—. Nuestros cuerpos, imperfectos *('lowly')*, serán cambiados para asemejarse al cuerpo glorioso de Cristo (Fil 3, 21) —el cuerpo investido con la gloria de otro mundo que Pablo viera en el camino de Damasco—. 'Así como hemos llevado la semejanza del hombre de tierra, así llevaremos la semejanza del hombre celeste' " (1 Cor 15, 49).

"Dos cosas debemos señalar de la enseñanza de Pablo. Primero, nos asegura que la personalidad es renovada en la vida futura, no a modo de un fantasma, sino con todo lo que es necesario para expresarse y para comunicarse con los demás. Segundo, evita los inconvenientes de la visión griega y judía popular. La doctrina griega de la inmortalidad de un alma desencarnada aseguraba la espiritualidad, pero arriesgaba la identidad personal. La doctrina judía de una vida 'incorporada', concebida como era en términos principalmente 'carnales', mantenía la identidad, pero ponía en peligro la 'espiritualidad' " (32).

En términos parecidos se expresa M. Carrez, profesor de la Facultad de teología protestante de París: "En 1 Cor 6, 13-20, *soma* toma casi todos los sentidos posibles: desde el cuerpo que posibilita la existencia humana, que permite la unión sexual, que compromete el ser, hasta la realidad del ser, la persona toda. Nunca esta palabra significa el cadáver (33), siempre implica una posibilidad de vida delante de Dios y sin él ("cuerpo") cualquier vida es imposible... Este *soma* puede ponerse bajo el control actual de la *psyjé* (alma, vida); después será puesto bajo el control futuro del espíritu, del *pneuma*. Entonces recibirá su forma... Así pues, el *soma* representa a la vez

la persona y sus posibilidades de vida delante de Dios... Para Pablo hay *identidad* (con persona de aquí abajo), porque es la misma persona que está en la gloria después de haber estado en miseria. Esta identidad, esta permanencia evolutiva de la persona, se expresa precisamente por la palabra *soma,* que traducida por cuerpo crea un equívoco: acentúa el aspecto cuerpo en detrimento de los conceptos *persona* y *posibilidad de vida* delante de Dios, que no aparecen. La continuidad somática no debe enfocarse cándidamente, como los saduceos en su pregunta capciosa a Jesús (Mc 12, 18-27). La resurrección no es una revivificación, sino una transformación profunda y definitiva del ser... Dicho sencillamente: si para Pablo el ser exterior (llamado *ánzropos* y no *soma*) se destruye y llega hasta a desaparecer, el ser interior se renueva y es el que va a aparecer. *La continuidad somática pasa por el ser interior y no por el hombre exterior*" (34).

Estos textos que acabamos de transcribir, *in extenso,* revelan la tendencia contemporánea que delatamos; atenuar lo más posible la resurrección "corporal", de la "carne". La resurrección sería, sobre todo, la continuidad de la misma persona (35), pero de una persona "incorporada", con un nuevo medio de comunicación; una resurrección sin impacto en los sepulcros.

A este modo de argumentar ("cuerpo" = "persona") hay que oponerle todo lo que en el apartado de la antropología hebrea escribimos: el cuerpo es el cuerpo físico, que puede significar la persona por sinécdoque (la parte usada por el todo).

13. La resurrección de Cristo y la final de los muertos implica corporeidad.

La concepción de la resurrección de los muertos se traspone a la Resurrección de Cristo. Lo que, según su

exégesis, Pablo dice de los resucitados, se aplica al Resucitado.

El método, la trasposición, es legítima y sirve para iluminar la Resurrección del Señor. Pero la interpretación transcrita, ¿es realmente lo que entendía Pablo por resurrección?

Mucho dudamos que Pablo, la Iglesia primitiva —nada digamos de la Iglesia posterior— hayan entendido la resurrección tan "espiritualizada", tan "desencarnada" como se propone. Bien está que, al tratar este tema, eviten los exegetas explicarlo con las categorías conceptuales griegas de "cuerpo y espíritu", extrañas en gran parte a la antropología judaica más antigua, aunque no extrañas a Pablo y al judaísmo del siglo primero de nuestra era, y aun antes; pero no sería científico abordar el tema con categorías de pensar modernas, ajenas al pensar judaico; por ejemplo, sería inaceptable que se retroproyectase a Pablo, a los evangelistas o a los judíos del siglo I, la idea o prejuicio de que el cuerpo, la carne, no puede ser resucitada y pneumatizada, o la idea moderna, de que puede existir resurrección sin sepulcro vacío.

Es inaceptable que en el mismo tema de la resurrección (de Cristo), por una parte, se acepte y esgrima como argumento la discutible antropología "monística" hebrea, a pesar de ser tan imperfecta; y por otra, no se acepte el pensamiento hebreo, asumido por el Nuevo Testamento, de una resurrección que afecta a la corporeidad habida por el resucitado, una resurrección que afecta a los sepulcros, y respecto a los muertos, una resurrección situada siempre en el futuro. Tampoco es aceptable esgrimir dicha antropología "monística" hebrea, que define al hombre como "cuerpo animado", y, tratándose de la resurrección, desligar ésta del cuerpo y ceñirla a "la persona", a la

que se entrega otro cuerpo, "una capacidad de comunicación", sin conexión alguna con el cuerpo terrestre (35*).

Sin negar que *soma* signifique entre otras cosas y por sinécdoque la persona, creemos que los judíos y con ellos los evangelistas y Pablo hablan de resurrección de los muertos, incluyendo como primer dato la resurrección de la carne y el sepulcro vacío. Para evangelistas y Pablo la resurrección de los muertos era tanto como la resurrección de Lázaro más la pneumatización de la carne resucitada. Era hacer, la gracia de Dios, de un cuerpo muerto, un cuerpo vivo y pneumatizado.

Y no es objeción que el cuerpo físico del hombre cambie cada siete años, pues este aserto no se extiende a las células nerviosas, y particularmente al código genético que es el mismo para un hombre desde que es engendrado hasta que muere; y es ese código genético el que determina su identidad.

Los apócrifos judíos se quedaron a veces en la pura resurrección de la carne; Pablo y los evangelistas quedan con esto y, reteniendo la resurrección de la carne como *conditio sine qua non,* añaden siempre la pneumatización. De acuerdo con los apócrifos judíos, los evangelistas ponen especial interés en la autoidentificación del Resucitado: Cristo se aparece y se identifica, pero se identifica por referencia a su propio cuerpo: muestra a los discípulos las manos, los pies, el costado, se pone a comer con ellos; no se identifica por referencia a su "persona", concepto extraño al judaísmo. Por tanto, dejar de lado la corporeidad física (36) y confinar la resurrección a la persona, es explicar la resurrección a nuestro modo; y a la postre, esquivar el misterio del "cuerpo-espíritu". Quizá la actitud intelectual correcta es plantear este misterio en los propios términos de evangelistas o con la antítesis de Pablo —*soma pneumaticon,* "cuerpo espiritual" (1 Cor

15, 44-49)— sin sacrificar ni atenuar ningún término: ni "cuerpo" ni "espíritu". A vueltas de distingos, concesiones y precisiones, es lo que viene a decir el jesuita X. Léon Dufour (37): "Es vano discutir (respecto a las apariciones de Jesús resucitado) sobre la distinción entre "interior" y "exterior", "espiritual" y "sensible", pues, esto sería reducir al Resucitado a categorías espacio-temporales" (38).

Mt 27, 52s., que habla de la resurrección de los muertos, símbolo de la resurrección final de los hombres, dice que "los sepulcros se abrieron y que muchos cuerpos *(somata)* de los santos que dormían despertaron, y saliendo de los sepulcros tras el despertar (la resurrección) de Él, entraron en la Ciudad Santa".

En suma: aunque no lo entendamos, ésta es la fe de Pedro, Pablo y la Iglesia: lo que afirmó Pedro el día de Pentecostés, citando el Salmo 16, 10: "(David) con visión profética habló de la Resurrección del Mesías, que no sería abandonado en el *sheol, cuya carne no experimentaría corrupción*" (Hch 2, 31); lo que predicó Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, aludiendo al mismo Salmo 16, 10: "Lo resucitó de entre los muertos para no volver a la corrupción... porque '*no permitirás,* oh Dios, *que tu santo conozca corrupción*'. David conoció la corrupción, pero Aquel a quien Dios resucitó, *no conoció la corrupción*" (Hch 13, 34-37).

El cuerpo de Cristo no conoció la corrupción porque fue resucitado "al tercer día", que según la concepción judía —(*Qohelet Rabba* 12, 6; *Wa-Yiqra Rabba* 18, 1)— era el tiempo en que el cuerpo estaba aún acompañado por el *ruaḥ,* espíritu, que al cuarto, se alejaba dejando al cuerpo entregado a la corrupción; fue resucitado "al tercer día", término en que Dios intervenía para librar al justo según los Midrashim *Bereshit Rabba* 91 y *Ester Rabba*

9 (39). El cuerpo no quedó, pues, en el sepulcro. Si el cuerpo de Cristo hubiera quedado en el sepulcro, no hubiera podido predicarse en Jerusalén, un solo día, una sola hora, el *kerygma* de la Resurrección (P. Althaus).

Terminemos con las palabras de J. Kremer y C. Martelet (40) que reflejan nuestro pensamiento sobre el particular. Dice Kremer:

"2 Cor 5, 1 ss. ('Sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos del hombre, eterna, en los cielos'). Teniendo en cuenta el carácter imaginativo y parabólico de este texto, no puede concluirse precipitadamente que entre el cuerpo terreno y el resucitado no se da continuidad. Contra semejante apreciación habla el pensamiento, repetidas veces expresado, de la transformación y configuración del cuerpo terreno (Fil 3, 21; 1 Cor 15, 21.53). Cf. Rom 8, 29. Según Pablo, en la resurrección y en la muerte no se trata de una aniquilación total ni de una nueva creación *(creatio ex nihilo)*, pero tampoco de una simple reviviscencia del cadáver; sino de la "redención de nuestro cuerpo" (Rom 8, 23), esto es, la liberación del "sometimiento a la vanidad" (Rom 8, 21), a la que están sometidos los bautizados junto con la creación entera, así como la participación en la gloria eterna del Señor resucitado" (p. 85).

Martelet, a su vez, afirma sin ambages, que o se reduce la resurrección de Jesús a mera inmortalidad del alma, o implica forzosamente la victoria sobre la muerte, precisamente donde la muerte ha reportado su triunfo, a saber, el cuerpo físico: "Si el mensaje 'Jesús que ha muerto vive hoy día' es el mensaje de la Resurrección, esto significa que en Jesús el reino de la muerte ha sido realmente aniquilado. Pretender *en plena historia* que Cristo está sustraído para siempre a la muerte, supone que tal vic-

toria ha sido ganada *en el lugar mismo de la derrota,* y que la vida debe ganar su victoria para siempre en *el cuerpo* mismo donde la muerte ha dejado las huellas de su victoria. Es imposible *decir* que Jesús ha resucitado *verdaderamente* de los muertos y *mostrar* al mismo tiempo su *cadáver.* La hipótesis a la que recurren Le Roy y tantos otros después de él —una resurrección tan "espiritual" que quede sin relación con el contenido de la tumba—, es, *en el caso del Señor,* la negación misma de la Resurrección, es su volatilización en el esquema sorprendente de la inmortalidad. En efecto, únicamente la 'inmortalidad', en el sentido más dualista de la palabra, es verdaderamente compatible con tal olvido o desdén del cuerpo o al menos de sus 'restos' en la muerte:

> "Si es, pues, verdad, continúa el docto jesuita, que el Evangelio ignora una 'resurrección' de Jesús reducida a la reanimación del cadáver, de la misma manera ignora una 'resurrección' en la que los despojos de Jesús no fueran *transmutados* nunca, de manera inefable, pero cierta. La trascendencia de la Resurrección pasa por la humildad de la tumba y transfigura en su gloria el signo de la muerte... De hecho, la sola Resurrección, de que da testimonio el Evangelio, alcanza a Jesús *en pleno cuerpo,* si puedo hablar así, como la muerte lo ha hecho; abole en él (en el cuerpo), transfigurándolo sin destruirlo, toda relación con el mundo de la muerte. Para los relatos evangélicos, Jesús resucitado, por lo menos, significa que sus despojos han sido sustraídos totalmente al reino, hasta entonces inviolado, de la entropía y de la muerte. Dudar de este punto es hacer de la 'Resurrección' 'un mito simbólico de la pura y simple inmortalidad' " (pp. 76-78).

Martelet defiende también que la resurrección de los hombres afectará igualmente a sus despojos, deshechos en el flujo molecular del cosmos; pero esto ocurrirá al final del tiempo, en la parusía, juntamente con la transformación de todo el cosmos. Entonces, el hombre corporal —el hombre esencialmente relacionado con el universo—,

será transformado, glorificado, entrando en ese mundo de la incorruptibilidad y de la victoria sobre la muerte (cf. pp. 78-81).

II. REALIDAD HISTÓRICA DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

Pedro, Pablo, los evangelistas, la Iglesia primitiva creían que Cristo había resucitado. ¿Resucitó verdaderamente?

Estos últimos años se ha recrudecido, en el sector más radicalizado de la exégesis, una respuesta negativa. Como es tema básico de la religión cristiana ("Si Cristo no ha resucitado nuestra predicación está vacía; vana es vuestra fe", 1 Cor 15, 14), los exegetas se dedican de nuevo a examinar los textos y las tradiciones bíblicas de la Resurrección, siguiendo ahora los nuevos métodos de la exégesis: crítica literaria, historia de las formas, historia de la tradición, historia de la redacción.

En 1967, la "Asocación católica Francesa para el estudio de la Biblia" celebraba un Congreso dedicado al estudio de la Resurrección del Señor, poniendo a contribución la nueva exégesis y teniendo enfrente enfoques radicalizados de R. Bultmann, W. Marxsen, Wilckens y otros racionalistas (41). En 1970, se ha reunido en Roma otro Congreso de cristianos en torno al mismo tema, Congreso que Pablo VI inauguró con un discurso afirmativo de la realidad histórica de la resurrección (42).

1. Las fuentes históricas de la Resurrección.

Las más antiguas son afirmaciones breves —se las llama "*profesiones de fe*"— del hecho de la Resurrección de Jesús: Rom 10, 9: "Jesús es el Señor; Dios lo ha

resucitado de los muertos"; 1 Cor 15, 1-5: "Cristo ha muerto por nuestros pecados, según las Escrituras, y ha sido sepultado; ha resucitado al tercer día, según las Escrituras, y se ha aparecido a Pedro y a los Doce".

Estas fórmulas breves, hijas posiblemente del entusiasmo de Apóstoles y primeros cristianos ante un evento como el de la resurrección, después del fracaso de la muerte, irrumpen en el *kerygma* o predicación primitiva, convirtiéndose en su núcleo y esencial substancia, como se ve en los sermones de Hechos (43), donde menudean tales fórmulas, cristalizadas doce veces en Hechos (cf. Hch 2, 23 ss.; 3, 15; 4, 10 etc.).

Irrumpen también en la *didajé* o catequesis, y en el culto de la Iglesia primitiva, aquí en forma de himnos cristológicos (como 1 Ped 3, 1.18 ss.) (44), y se convierten en tema de la especulación de Pablo.

Más tarde, se pasa a las formas narrativas, representadas por los relatos evangélicos del *sepulcro vacío* y de *las apariciones.*

Para probar la historicidad de la Resurrección, las fuentes más importantes son las fórmulas de fe, profusamente repetidas en el Nuevo Testamento en tono entusiasta, apodíctico y comprometedor y los relatos de las apariciones. Los relatos del sepulcro vacío tienen valor confirmativo de las apariciones.

2. Las narraciones evangélicas de la resurrección de Jesús, según la crítica.

El análisis de dichas narraciones evangélicas, según H. Schlier, arroja los siguientes resultados: Son, en origen, narraciones independientes, que ha combinado de diversas maneras la tradición evangélica (45); relatos poco numerosos y con lagunas, yuxtapuestos, en un principio

sin transición; no dan una visión coherente de los hechos; hay que renunciar a querer armonizarlos; por ej., Marcos y Mateo sitúan las apariciones en Galilea; Lucas en Jerusalén y sus aledaños; los hechos ocurren, según Lucas, en un solo domingo, contrariamente a lo que dicen otros evangelistas; según Lucas las mujeres no vieron más que ángeles (Lc 24, 4 ss.); los testigos de las apariciones, sólo en parte, son los mismos en los evangelistas, y no son totalmente idénticos a los citados por Pablo; Lucas (cf. 24, 22 ss.) excluye de las apariciones a las mujeres, cuyos nombres varían respecto a los de otros evangelistas; fuera de una cierta estructura básica común, los relatos no tienen de común más que el interés por las primeras apariciones y la mención de la aparición a los Once; en los relatos del sepulcro vacío se manifiestan también divergencias, incluso contradicciones relativas, sobre todo, a los testigos y a las circunstancias de su descubrimiento; cualquier avisado se puede dar cuenta por sí mismo (46).

De lo cual se infiere, que la narración de la Resurrección se ha hecho según una tradición narrativa muy aproximativa, esporádica y divergente (47), con relatos yuxtapuestos sin suturas redaccionales, con pocos intentos de armonización, respecto al carácter de cada relato; sin que la confusión resultante moleste o inquiete; sin sentir necesidad de presentar los hechos en sucesión correcta; esto "porque el hecho en sí mismo es cierto (48); claramente se ve que no se ha podido, ni querido, precisar cómo se desarrolló todo".

3. Más concesiones a la crítica.

Más concesiones a la crítica: los relatos se han compuesto con la mentalidad y comprensión de aquellos tiempos, en formas, lengua y conceptos, determinados por la geografía y la historia; así la representación de los

ángeles en el sepulcro vacío es una manera de ilustrar la intervención de Dios; el relato de Emaús está influido por el género literario de los relatos de teofanías; por lo demás, estos relatos, dentro de su carácter arcaico y notablemente sucinto y reservado, han dado cabida a preocupaciones teológicas apologéticas; así, la comida de Lucas 24, 41 ss. quiere recalcar la corporeidad de Jesús, es decir, la realidad personal de Jesús, contra la opinión de que era un espíritu, un fantasma, contra los que aun tocando a Jesús, no acababan de creer; Schlier (49) justifica el carácter "apologético" del relato de Lc 24, 41 ss. —"el Resucitado pide de comer y come ante los que aún no acababan de creer"— recordando la réplica de Jesús a los saduceos de Mc 12, 18 ss., que los resucitados serán como ángeles, es decir, que no comen; en los relatos de Juan se han introducido elementos cristológicos (50); la aparición en el curso de una cena (Lc 24, 30; 41-43; Hch 10, 41; Jn 21, 12 ss.; Mc 16, 14) quizá acuse una insinuación al culto de la cena en la primitiva Comunidad cristiana.

Estas son las concesiones que el eximio exegeta alemán hace, ya desde el catolicismo, a la crítica contemporánea de los relatos de la Resurrección.

Parecidas concesiones hacen otros exegetas. Así el jesuita X. Léon-Dufour habla de la imposibilidad de coordinar los relatos evangélicos desde el punto de vista cronológico y topográfico; de que las indicaciones relativas a lugares y tiempos apenas tienen valor ante el historiador, dada su factura artificial; admite, sí, que las apariciones privadas hayan ocurrido todas en Jerusalén, dato difícilmente impugnable; y que lo más probable es que las apariciones oficiales hayan tenido lugar en Galilea, donde las sitúan Mc, Mt y Jn 21; pero, concede que Lc y Jn 20 quizás las han traspuesto a Jerusalén por razón

de cronología: porque Lucas las sitúa todas en un día y Juan en una semana, no teniendo tiempo los discípulos para trasladarse a Galilea en tan corto espacio; y concede, finalmente, que los evangelistas no quisieron redactar una crónica biográfica del Resucitado (51).

4. La resurrección de Jesús fue un hecho histórico.

Mas, pagados a la crítica sus derechos, que no todos hacen con tanta generosidad, una cosa queda en pie para estos autores y para los exegetas no radicalizados (52): que, tras las fórmulas y los relatos, hay una fe; y tras la fe, un hecho histórico: La Resurrección del Señor.

1) El entusiasmo, la iteración, que acompaña a la fórmula "Cristo ha resucitado", no puede explicarse por un entusiasmo colectivo de discípulos o multitudes, anterior a la Pasión: tal entusiasmo había quedado pulverizado con los sucesos de la Pasión. Y no puede explicarse por una alucinación de Pedro u otro discípulo, contagiada; pues tal anormalidad psíquica difícilmente pudo prender en discípulos derrotados y desconfiados, que no prestaron fe a los primeros relatos del sepulcro vacío o de aparición; y, mucho menos, pudo prender en las multitudes y embarcarlas alegremente en una vida de compromiso, de renuncias y de martirio (53).

2) El acto mismo de la Resurrección de Jesús, ciertamente, no cae bajo el control de la historia, porque es de naturaleza transcendente. Como dice gráficamente J. Delorme (54), un testigo, encerrado en la tumba de Jesús, hubiera podido constatar la desaparición o volatilización del cuerpo, pero no la Resurrección, cual la entiende nuestra fe.

3) Pero el hecho histórico de haber Cristo resucitado, ese sí que cae en el campo de la experiencia histórica:

si Jesús, después de muerto, se *ha aparecido,* si ha sido visto por testigos, es que Cristo ha resucitado.

Un testimonio de toda garantía lo asegura. Dice Pablo en 1 Cor 15, 3-5: "Os he entregado *(masárti)* lo que he recibido *(qibbálti):*

a) que *(hoti)* Cristo murió por nuestros pecados *(ypér amartión emón) según las Escrituras;*

b) y que *(hoti)* fue sepultado *(etáfe);*

c) y que *(hoti)* fue resucitado (*egégertai* = ha sido despertado) al día tercero *(te eméra te tríte), según las Escrituras;*

d) y que *(hoti)* se apareció *(ófze)* a Cefas, después a los Doce".

Este testimonio data de *ca.* 54 d. C., pero es un testimonio de tradición: Pablo lo transmite, utilizando las palabras que usaban los judíos para transmitir fielmente una tradición oral: "*os he entregado lo que he recibido*", fórmula recibida; no es el griego de Pablo: siempre que éste usa la palabra *amartía* (pecado) en plural, como en este texto, o en genitivo o con sufijo personal, es que Pablo echa mano de un lenguaje del *kerygma,* no suyo (55).

Tampoco es paulina la expresión "según las Escrituras" (56); Pablo dice "como está escrito".

No es griego de Pablo colocar el ordinal tras el nombre ("día tercero"). Sólo en este pasaje de Pablo y en fórmula de fe de 1 Tim 3, 16 se emplea el pasivo *ófze* (fue visto = se apareció). Finalmente, a los Apóstoles se les llama en este texto "los Doce"; lo normal es que los llame "apóstoles" (57).

Todo esto indica que Pablo transmite una fórmula recibida, de tradición.

Que la tradición de este texto sea, originariamente, semita y no helenística lo prueba J. Jeremias por los semitismos: en primer lugar por el *paralelismo de las frases* a y c, b y d: las cuatro empiezan con un "que" *(hoti)*, recitativo; a y c terminan con "según las Escrituras", y tienen, tras el verbo, un determinante; la frase b ("fue sepultado") sirve para confirmar la a ("Cristo murió"); la frase d ("se apareció a Pedro y a los Doce") para confirmar la c ("resucitó"). Este *parallelismus membrorum* es propio de las lenguas semíticas. El uso exclusivo de la conjunción *y (kai)*; el emplear la conjunción *y* al principio de la frase c ("*y* que fue resucitado") en sentido adversativo ("*pero* que fue resucitado"); el decir "el día tercero", con el ordinal siguiendo el nombre según la sintaxis semítica; el empleo de *ófze* ("fue visto") en sentido de "se apareció" *(efáne)*, debido a original hebreo (*nir'ah*, fue visto = se apareció) o arameo (*itḥamé*, fue visto = se apareció); el decir literalmente "fue visto a Kefa" en vez de "fue visto *por (hypó)* Kefa"; todo esto indica que Pablo recibió su fórmula de medio semítico (58), que unos creen ser Jerusalén y otros Antioquía de Siria.

El carácter semítico de 1 Cor 15, 3-5 es importante para confirmar la antigüedad de su testimonio —antigüedad que ya se infiere de ser un testimonio "recibido por tradición"—. Es una fórmula nacida en los años treinta, casi contemporánea con el hecho que atestigua. Los semitismos sirven además para acreditar la información, pues pudiera decirse —y U. Wilckens lo ha dicho— que Pablo no puede ofrecer información digna de crédito, dado que su información del cristianismo la tomó de los helenistas de Jerusalén, o de los cristianos de Antioquía, unos y otros carentes de tradición propia sobre la vida del Señor.

Supongamos que la última afirmación es verdadera; supongamos que cuando Pablo vino a Jerusalén (Gal 1,

18; 2, 1 ss.) no recabó información de Pedro y Santiago; supongamos que Bernabé no fue de Jerusalén a Antioquía, o que, llegado allí, no dijo nada de lo que había ocurrido en Jerusalén; supongamos que Pedro también calló en Antioquía (59); concedamos el absurdo de que, en tema tan capital como la Resurrección del Señor, helenistas o antioquenos hubieran quedado ayunos de información: aun concedido, gratuitamente, todo esto, queda en pie todo el crédito informativo de 1 Cor 15, 3-5, pues es información proveniente de la mejor fuente: de gente que hablaba hebreo (míshnico) o arameo.

5. Intentos de mermar la eficacia probativa de 1 Cor 15, 3-5.

La eficacia probativa de 1 Cor 15, 3-5 es mucha, lo que explica que se haya excogitado toda suerte de argucias para mermarle valor: por ejemplo, *etáfe* (fue sepultado) sería un verbo secundario, arrastrado por el verbo anterior ("murió"), como consecuencia que "se supone" (si murió, se infiere —aunque no haya constancia histórica— que fue sepultado), pero desprovisto de valor histórico real, y por lo mismo —suprimido semánticamente el verbo "fue sepultado"—, lo único que diría Pablo es que Cristo murió y resucitó; lo que permite entender la resurrección, no como el resurgir de un muerto, sino como el pervivir en la doctrina.

Se ha escrito también, que el v. 5 primitivamente terminaba con "fue visto", y que sería añadidura posterior "por Cefas y por los Doce"; y esto, porque así lo exigiría el paralelismo de este verbo con el verbo *etáfe* ("fue sepultado"); por lo que el testimonio de Pablo quedaría reducido en su factura original a un indeterminado "fue visto", sin mención de testigos.

Estas argucias carecen de fundamento: *etáfe* ("fue sepultado") es un verbo puesto con intención semántica precisa: confirmar que murió, *kai hoti etáfe* ("y que fue sepultado"), y que el que murió y fue sepultado, ese mismo "resucitó". Para que nadie piense en una resurrección metafórica, se añade "y que se apareció", como confirmación de que "fue resucitado". Y que "se apareció" es auténtico y primitivo se deduce de que *ófze* (fue visto = se apareció) "a Pedro y los Doce" se emplea siempre seguido de la persona a quien se aparece; lo cual ocurre aun en el caso de "aparecerse" muchas veces, como en Hch 1, 3 *(optanómenos);* y es forzoso que ocurra, con más razón, cuando, como en nuestro texto, se trata de "aparecerse", una vez, como indica la forma aoristo *ófze* (60).

En suma, texto de tradición, de tradición primitiva, de tradición semítica, articulado de modo que unos verbos confirman a otros: murió, *pues,* fue sepultado; fue sepultado, *pero,* resucitó; fue resucitado, *pues,* se apareció.

6. Jesucristo efectivamente murió, fue sepultado, fue resucitado y se apareció.

Murió: no fue enterrado vivo, saliendo del sepulcro una vez recobrados conocimiento y fuerzas, como algunos han soñado: Murió: no fue envuelto vivo en la sábana santa, como publicó hace unos años (12 febrero de 1970) la sedicente "Fundación Internacional del Santo Sudario" asentada en Suiza, cuyo comunicado aseguraba que, según el fallo de los científicos —todo sin nombres—, el sudario de Turín había envuelto a un cuerpo vivo, porque un muerto no podía haber dejado tanta sangre en el sudario. Una de dos: o el sudario de Turín no es el

que envolvió el cadáver de Jesús, o si es el auténtico, esos científicos —sin nombre— yerran (61).

Fue sepultado: lo que, junto con el verbo siguiente ("fue resucitado"), prueba que Pablo conocía la tradición del sepulcro vacío; y que la tradición del sepulcro vacío es primitiva, contrariamente a lo que algunos dicen: que Pablo desconocía la tradición del sepulcro vacío, que Pablo y la primitiva Comunidad cristiana solamente se referían a una Resurrección espiritual, pneumática, sin implicar el sepulcro y el cuerpo, y que, únicamente más tarde, se pasó de la Resurrección pneumática a una resurrección materializada de los Evangelios (62).

Fue resucitado: no metafóricamente (en el sentido de que Dios le hace pervivir en el *kerygma,* Bultmann), sino en sentido propio y real, como será real la resurrección escatológica de los muertos; el capítulo 15 de 1 Cor es una respuesta de Pablo a la consulta de los corintios acerca de la resurrección de los muertos. Algunos corintios aseveraban no existir la resurrección escatológica. Responde Pablo que, si no hay resurrección de los muertos, entonces tampoco Cristo ha resucitado. Precisamente, para probar esto —que Cristo ha resucitado y, por ende, que hay resurrección de los muertos—, el Apóstol aduce el texto de 1 Cor 15, 3-5 (y vv. siguientes), que estamos comentando. "Cristo es la primicia de los resucitados" (1 Cor 15, 23).

Se apareció a Pedro y a los Doce: ófze (fue visto = se dejó ver = se reveló) no significa que Cefas, los Doce, etcétera, tuvieron una visión puramente subjetiva, fabricada desde dentro, una experiencia íntima sin causación exterior. Tal interpretación, intimista y subjetiva de *ófze,* ha sido puesta por exegetas radicalizados como punto de arranque y origen de la "Resurrección": Cefas y los otros

Apóstoles habrían tenido una experiencia subjetiva de que Cristo vivía (primera fase); y, como los judíos no entendían el vivir sin tener cuerpo, a ese Cristo viviente se le dio cuerpo; uniendo el hecho de que Cristo había muerto y la idea de que vivía con cuerpo, se llegó a creer que Cristo había resucitado, creencia fácil de aceptar porque, según la apocalíptica judía, los demás muertos habrían de resucitar (segunda fase); y si Jesús resucitó es porque su sepulcro quedó vacío (tercera fase). En breve: según cierta exégesis radical, la visión (subjetiva) creó el acontecimiento; "fue visto", dio origen a "fue resucitado"; "fue resucitado", dio orgien a "fue sepultado y abandonó el sepulcro". Los hechos habrían tenido esta secuencia: "fue visto" (visión subjetiva); "fue resucitado" (creencia deducida por interpretación); "fue sepultado y abandonó el sepulcro" (creencia deducida por interpretación).

Exégesis tan radical invierte arbitrariamente el orden de los hechos de 1 Cor 15, 3-5; pues, según este texto, no es la visión la que crea el acontecimiento, sino el acontecimiento (la resurrección) el que motiva la visión.

Efectivamente, *ófze* significa "se apareció": aparición más que "visión". Ya hemos señalado que traduce el hebreo *nir'ah* o el arameo *itḥame,* que significa "se apareció" (63).

El verbo *ofzénai* de la LXX puede significar hacerse Dios presente sin hacerse visible, aunque en algunos casos (vg. Ex 16, 10; Lev 9, 6.23...) implica a la vez presencia y visión real. La única teofanía neotestamentaria en que hay presencia sin visibilidad real es la de Apoc 4, 1 ss. que ocurre en el cielo, no en la tierra.

El verbo *ofzénai* es, pues, un verbo de revelación; significa que alguien se revela a alguien. A esta misma conclusión se llega, si observamos que, en contextos de revelación del Señor, *ofzénai* se substituye por los verbos

"revelarse", "manifestarse"; así en el discurso de Cesarea ante Cornelio, Pedro dice: "A Éste (a Cristo) Dios le resucitó al tercer día, y le concedió la gracia de *manifestarse*" (Hch 10, 40; cf. Rom 10, 20, Is 65, 1); y Juan dice: "una vez resucitado de entre los muertos, Jesús se manifestó *(efanéroze)* a los discípulos" (Jn 21, 14; cf. 21, 1).

No puede subsistir duda de que *ófze* significa aparición real, objetiva manifestación que se impone desde fuera, si examinamos el sentido de tal verbo en pasajes paralelos de los Evangelios: Lc 24, 34; Hch 9, 17; 13, 31.

Este "aparecerse", activo, de Jesús es el cumplimiento de la promesa hecha a los discípulos, en los relatos del sepulcro vacío, de que el Resucitado se les "aparecería" en Galilea: Mc 16, 7; Mt 28, 7.10; cf. Jn 20, 18.25.29; Hch 9, 27; 22, 18; Lc 24, 37.39.

El aparecido del N. Testamento es un ser objetivo, que reviste forma corporal, que es idéntico al Jesús de antes de la muerte.

Si Pablo hubiera entendido el aparecerse a Cefas, a los Doce, a sí mismo, etc., como visión subjetiva, sin presencia real de Cristo resucitado, ¿qué sentido tiene toda su argumentación en 1 Cor 15: Cristo se ha aparecido; *luego,* ha resucitado; luego, hay resurrección de los muertos?

La descripción que hace el Apóstol en el capítulo 15 de Corintios, acerca de cómo resucitarán los muertos (incorruptibles, gloriosos, vigorosos, con cuerpo espiritual), es la trasposición a los hombres resucitados de la imagen del Cristo resucitado, que Pablo tuvo ante los ojos: "Cual el (hombre) celeste (Jesucristo resucitado), así (son o serán) los (hombres) celestes (los resucitados)" (1 Cor 15, 48); porque, como dice Fil 3, 21: "(Jesucristo) transfigurará *nuestro cuerpo de bajeza* según su cuerpo

de gloria". Lo que dice de los hombres resucitados es lo que "se apareció".

Finalmente, Pablo distingue la experiencia que tuvo en el camino de Damasco —a la que se refiere en 1 Cor 15, 8 y 9, 1 ("¿No he visto *(eóraka)* a Jesús, Señor nuestro?")— de las visiones *(optasíai)* y revelaciones del Señor de 2 Cor 12, las que tuvo cuando fue arrebatado al tercer cielo. La visión del camino de Damasco es como la de Cefas, la de los Once, la de los 500 hermanos.

Por todo lo cual, queda claro que un texto, tan antiguo como 1 Cor 15, 3-5, testifica que Jesucristo, después de muerto y sepultado, se apareció a Cefas y a los doce, y por tanto, que resucitó.

No contento con el estupendo testimonio de esta fórmula de tradición de 1 Cor 15, 3-5, Pablo acumula en los versículos siguientes —que al parecer no pertenecen a la fórmula "recibida"— nuevos testigos de la resurrección de Cristo: "Después se apareció a más de quinientos hermanos de una vez, de los cuales los más quedan aún en vida, y algunos ya murieron (v. 6). Después se apareció a Santiago y luego a todos los Apóstoles (v. 7); últimamente, después de todos, se me apareció también a mí (v. 8)... Sea yo, sean ellos (los Apóstoles), eso predicamos y eso habéis creído" (v. 11) (64).

7. Los relatos evangélicos de las apariciones de Jesús prueban también su resurrección.

Los testimonios evangélicos de las apariciones de Jesús prueban también la realidad histórica de la Resurrección, aunque, como escritos, sean más tardíos que el testimonio de 1 Cor, 15, 3-5.

De estas apariciones dan cuenta los cuatro evangelistas, con las discrepancias cronológicas y topográficas anteriormente mencionadas:

Lo más importante de estas apariciones evangélicas es la *aparición a los Apóstoles.*

Algunos exegetas han pretendido descubrir en los relatos de las apariciones una evolución: primeramente habrían sido apariciones de índole psicológica o espiritual que, después, la Comunidad cristiana habría materializado; primeramente, las apariciones habrían sido a personas privadas (Magdalena, Pedro); después, para darles más fuerza, las habría convertido en apariciones colectivas (a los doce, a los quinientos hermanos); primeramente, las apariciones se habrían situado en Galilea; posteriormente, en Jerusalén.

Pero esta triple evolución no está textualmente justificada: los Evangelios presentan como simultánea la Resurrección "corporal" y "pneumática"; lo mismo hace Pablo, el hagiógrafo que más "espiritualiza" el hecho pascual. Los Evangelios (Lc, Jn) presentan, como simultáneas, apariciones privadas y la colectiva a los Once; y señalan únicamente, o como primeras, las apariciones de Jerusalén, no las de Galilea.

8. Narración histórica y teológica de las apariciones.

No cabe, pues, admitir en los relatos evangélicos este tipo de evolución; cabe, en cambio, admitir una cierta evolución apologética, teológica y de edificación (65); pero, "si los textos más tardíos están más explícitos en algunos puntos (vg. insistencia en la 'corporeidad' del Resucitado de Lucas y Juan, autentificación de la Resurrección 'porque ya estaba predicha en las Escrituras' en los relatos de Lucas (Evangelio y Hechos), atención especial al perdón de los pecados en Juan, orden de evangelizar a todos los pueblos en Mt, etc., y reflejan preocupaciones que fueron surgiendo posteriormente, es muy explicable; pero, esto no lo hacen deformando el testimonio primiti-

vo, sino que, continuando en la misma línea, explican lo que estaba contenido en él, aun acudiendo a procedimientos midráshicos" (66).

Un acrecentamiento redaccional de tipo apologético, teológico, edificante, no va contra el valor histórico de la narración. No se olvide que la historia en la Biblia es historia de salvación, interesada, por tanto, no sólo en dar datos históricos, sino en su interpretación o sentido teológico y en su vertiente soteriológica.

Y no se olvide, que los relatos, de que hablamos, son relatos de tradición frecuentemente yuxtapuestos, sin excesiva preocupación por concordar sus discrepancias. Sabiendo, como sabemos, que en la obra de Lucas (Evangelio y Hechos) Jerusalén ocupa un lugar central; que Lucas organiza su Evangelio de manera que las actividades de Jesús empiecen en Galilea y se inserten en un largo viaje de Galilea a Jerusalén, para terminar en la Ciudad Santa, de la que se difundirá, después de la Resurrección y Ascensión, la Buena Nueva a Judea, Samaria, Galilea y todo el mundo; no extrañaremos que este evangelista elimine de su esquema geográfico-teológico las apariciones de Galilea, y se ciña a narrar las apariciones de Jerusalén. Su localización de las apariciones en Jerusalén, si no siempre correspondiera a la realidad histórica, no sería por infidelidad a la historia, sino porque hace historia y teología, porque Jerusalén es su lugar teológico. Pudo influir en que Lucas sitúe las apariciones en Jerusalén, el ponerlas todas en un día, el Domingo de Resurrección.

Por lo demás, es aventurado afirmar, sin más, que la tradición jerosolimitana de las apariciones de Jesús es sólo localización teológica, sin fundamento en la realidad. Pablo dice, en su discurso de Antioquía de Pisidia, que "Jesús se apareció muchos días a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén" (Hch 13, 31).

Juan también las sitúa en Jerusalén (menos en su último capítulo que se considera añadido), hecho muy significativo, porque el Evangelio de Juan tiene afición especial a Galilea (67). Esto parece indicar que no fueron únicamente las preocupaciones teológicas de Lucas causa de la localización de las apariciones en la Ciudad Santa o sus aledaños, sino que Lucas y Juan simplemente recogieron en este punto una tradición existente, distinta de la de Mateo y Marcos, quienes las sitúan en Galilea.

Respecto a la localización en Galilea de Mateo y Marcos, cabe decir algo parecido. Cedamos otra vez la palabra a Alonso Díaz: "(En estos evangelistas) los grandes acontecimientos tienen lugar en Galilea. Galilea es la tierra de Zabulón y Neftalí, predicha en Isaías para ser la Galilea de los gentiles (Mt 4, 15; Is 8, 23). De Galilea debe difundirse la evangelización ecuménica. En el Evangelio de Mateo se advierte la intención de contraponer la Nueva Ley a la Antigua, y de presentar a Jesús como el Nuevo Moisés. La promulgación de la Nueva Ley tiene lugar en una montaña, como la Antigua en el Sinaí. También en una montaña de Galilea tendrá lugar, según S. Mateo, una aparición que las resume y tipifica todas, y el envío de los Apóstoles por el mundo. La presentación de Galilea, como escenario de la primera promulgación de la Ley Nueva y del envío de los Apóstoles por el mundo, tiende a desligar el Cristianismo de la tierra judía para enlazarlo a la historia universal" (68).

Mas, a pesar de la interpolación de esquemas teológicos, apologéticos, edificantes, en el relato de las apariciones, éste es substancialmente histórico, y expresa, de varia manera, el hecho histórico de la Resurrección y algunas de sus circunstancias.

9. La aparición más importante: la de Jesús a los Once Apóstoles.

Dejemos de lado las apariciones a las piadosas mujeres junto al sepulcro vacío (Mt), la aparición a los discípulos de Emaús (Lc y Mc), la aparición a la Magdalena junto al sepulcro (Jn y Mc); y ciñámonos, de momento, a las apariciones más importantes: a los Once (Mt 28, 16-20; Lc 24, 36-53; Jn 20, 19-29) (69).

La aparición en todos los evangelistas ofrece, detrás de narraciones de diverso colorido, unos rasgos primitivos comunes: el Aparecido toma la iniciativa (ésta no parte de los Apóstoles), el Resucitado se identifica ante los sentidos de los Apóstoles: vista, tacto, oído, conquistando paulatinamente la fe de los Apóstoles y no sin oposición; finalmente, el Resucitado les confía una misión (70).

El detallado estudio de A. George, "Les récits d'apparitions aux once à partir de Lc 24, 36-53" (71), llega a semejante conclusión positiva: "El examen crítico de la tradición nos ha permitido retrotraer a la más primitiva tradición un conjunto de datos importantes: la aparición del Resucitado a los Once, las dudas de éstos, su convencimiento de la realidad del Resucitado, la vinculación que desde el principio establecieron entre su visión y su misión apostólica" (pp. 103 ss.). "Éstos fueron los primeros trazos que percibieron en el asunto pascual los primeros testigos" (p. 104).

10. Las dos tradiciones de la Resurrección se confirman mutuamente.

En páginas anteriores, al estudiar la *Formsgeschichte* de los relatos evangélicos de las apariciones, dejamos señalado que hay dos tradiciones de la Resurrección:

la galilaica, representada por Mt 28, 16-20, y la jerosolimitana, representada por Jn 20, 19-23 y Lc 24, 36-49, y también por Jn 20, 24-29 (la aparición a Tomás); y dejamos asentado que las dos tradiciones convienen en un substrato común, que aflora de entre versículos (o parte de versículo) redaccionales, es decir, debidos al evangelista (no a la tradición que el evangelista recopila). Este substrato, común a las dos tradiciones, hace que una tradición confirme a la otra: que la tradición galilaica confirme la de Jerusalén, y viceversa; y que, dentro de la tradición jerosolimitana, Juan confirme a Lucas y Lucas a Juan.

El substrato común es según Seidensticker (72): aparición del Resucitado y reacción de los discípulos (Mt 28, 17-18; Jn 20, 19b-20; Lc 24, 36b-44; Jn 20, 26b-28). El Resucitado habla de los Discípulos y les confía una misión (Mt 28, 18-19; Jn 20, 21-23; Lc 24, 45b.47, "empezando por Jerusalén" 49; Jn 20, 29). En la formulación de la misión se da realce al tema de la predicación y bautismo de todas las gentes (Mt), o al perdón de los pecados (Jn y Lc); Juan y sobre todo Lucas ponen mucho énfasis en la identificación de la identidad corporal del Resucitado; Mateo en la exaltación del Resucitado, a quien "se ha dado todo poder en el cielo y en la tierra".

Por lo cual, de la Resurrección de Jesús dan testimonio, de diversa manera y poniendo el énfasis en diversos aspectos, Mateo, Lucas y Juan, y este testimonio no es tardío, sino resultado de una tradición primitiva común.

Ya no es sólo Pablo quien conserva en 1 Cor 15, 3-5 la tradición primitiva de la Resurrección y de las apariciones a los discípulos; los evangelistas transmiten también y de consuno un testimonio primitivo.

11. El sepulcro vacío confirma la prueba de la Resurrección deducida de las apariciones.

La prueba definitiva de la realidad de la Resurrección son las apariciones, particularmente a los Once. En ellas se apoyó, sobre todo, la fe de la Iglesia primitiva. Aparte de las apariciones, otro argumento es el del "sepulcro vacío". La narración más antigua del sepulcro vacío, Mc 16, 1-8, la recoge el evangelista de una tradición anterior, cuyo *Sitz im Leben* parece haber sido la celebración, en Jerusalén, de una fiesta de la Resurrección del Señor, junto al sepulcro vacío, lugar que la Iglesia conocía por tradición.

La narración del *sepulcro vacío* de Marcos 16, 1-8 no fue para la Iglesia primitiva —ni ha de ser para nosotros— prueba del mismo valor que las apariciones. Pablo no menciona nunca la prueba del sepulcro vacío. La Iglesia primitiva le dio valor de prueba "a posteriori": probada por las apariciones la realidad de la Resurrección, la tumba vacía la confirma. Por sí mismo el sepulcro vacío sirve para "orientar" hacia la Resurrección (73). Conocida la resurrección por las apariciones y por el testimonio del ángel en el sepulcro, es lógico que la Iglesia primitiva pensase que el sepulcro estaba vacío, máxime, que la concepción semita de la resurrección implica forzosamente el cuerpo físico.

Pero sería contrario a la verdad sostener, como Goguel y otros exegetas radicales, que el sepulcro vacío es una invención apologética para probar que Cristo había resucitado: ha resucitado —dirían los Apóstoles— porque su sepulcro fue encontrado vacío por las mujeres.

Igualmente sería opuesto a la verdad afirmar que el cuerpo de Cristo fue echado a una fosa común, contrariamente a lo que dice Mc 15, 42-46, que fue honrosa-

mente sepultado por el sanhedrita José de Arimatea. Efectivamente, la historia de la tradición, la *traditionsgeschichte* de Mc 16, 1-8 llega a la conclusión que en Jerusalén —no en Galilea como quiere Goguel— existió una tradición primitiva de haberse encontrado vacío el sepulcro de Cristo, tradición utilizada en el culto y en las peregrinaciones a la tumba del Señor para proclamar la Resurrección. Esta tradición, de la que proviene el relato de Marcos 16, 1-8, se centra en un lugar preciso y determinado de Jerusalén, existe poco tiempo después de haber tenido lugar la muerte del Señor, menciona nombres propios de mujeres y el de José de Arimatea, que de haber sido falsos habrían sido impugnados.

La tradición, y el relato de Marcos que la recoge, no tiene intención apologética; pues, de tenerla, se hubiera extendido en narrar la verificación del sepulcro "vacío", hubiera puesto como testigos a hombres, a los Apóstoles y no a mujeres cuyo testimonio es inválido (74), hubiera evitado decir que el sepulcro vacío había suscitado perplejidades, miedo, dudas. Si la polémica cristiana hubiera inventado el sepulcro vacío, la polémica judía la hubiera delatado; ahora bien, "la polémica anticristiana judía dio varias explicaciones del hecho de la tumba vacía: los discípulos habían robado el cuerpo (Mt), lo había trasladado el jardinero (Jn), pero no consta que objetaron que la tumba estaba intacta" (75).

Es cierto que en la predicación primitiva no desempeña papel importante el sepulcro vacío. Ello ha dado motivo a exegetas radicales para decir, sin sólido fundamento, que fue "interpretación, invención posterior, materialización", de la creencia cristiana de que Jesús estaba vivo. Pero es inexacto afirmar que *nunca* lo menciona la tradición primitiva. Según hemos visto, 1 Cor 15, 3-5 dice que Jesús "fue sepultado *(etáfe)* y que fue resucitado";

luego, implícitamente, afirma que dejó vacío el sepulcro, porque resucitar implicaba para los judíos abandonar el cuerpo la sepultura; lo mismo se afirma, implícitamente, al decir 1 Cor 15, 3-5 que la Resurrección fue "al tercer día", cuando, según los judíos, debía empezar la corrupción del cadáver; y se afirma también, implícitamente, al afirmar 1 Cor 15, 36 ss., que la resurrección escatológica de los muertos —que es resurrección a semejanza de las de Cristo— es como semilla arrojada en tierra que se transforma en planta (76).

Esta tradición del sepulcro vacío, conocida por el kerygma primitivo, supone que Cristo fue sepultado en un sepulcro honorable y no en la fosa común de los ajusticiados. Es lo que narra Mc 15, 42-46, narración que pertenece, al parecer, a la antigua tradición de la Pasión del Señor. Una fosa común no pudo ser llamada "*mnemeion*" (memorial) como llama Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia (Hch 13, 29; cf 2, 29) al sepulcro de Jesús. No se infiere que el sepulcro fuese una fosa común, de que Pablo en dicho discurso diga que (los judíos) "cuando hubieron cumplido todo lo que de él estaba escrito, bajándole del madero, le pusieron en el sepulcro, *mnemeion*" (Hch 13, 29); porque como acabamos de señalar, *mnemeion* no puede significar fosa común, y porque *ézekan*, "pusieron", puede tener sentido permisivo "dejaron poner", máxime si, tras este discurso, vemos un uso hebreo o arameo, uno de tantos semitismos detectados en Hechos (77). Esto en el supuesto de que el sujeto del versículo citado sea "los judíos", como comúnmente se admite, sin tener en cuenta que en hebreo, arameo y en griego semitizante, como éste del discurso, fácilmente se pasa de un sujeto a otro sin expresarlo: en este versículo el sujeto lo mismo puede ser "los judíos" que los "discípulos de Jesús".

Y por otro lado sabemos, por la tradición de Juan —Jn 19, 45s—, que fueron sus discípulos quienes lo sepultaron, y hasta el sitio concreto en que fue inhumado: "En el lugar en que había sido crucificado había un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el que nadie todavía había sido depositado. Pusieron allí a Jesús porque era el día de la Preparación de los judíos y el sepulcro estaba cerca"; cae, pues, por su base el argumento de que los judíos lo arrojaran a la fosa común.

12. Conclusión:

El hecho histórico de la Resurrección de Jesucristo se basa en diversos testimonios que, *razonablemente,* no pueden ignorarse: "Es bien verdad: El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón" (Lc 24, 34-35).

NOTAS

(1) Cf. Resumen y crítica de las ideas de G. Vermes en mi edición de *Neophyti 1,* II, *Éxodo,* Madrid-Barcelona (1970) pp. 31 ss.; véase S. K. WILLIAMS, *Jesus' Death as Saving Event,* pp. 91-135. Es probable que Is 53, 1-12 fue interpretado del Mesías sufriente, antes de la Era Cristiana, cf. W. ZIMMERLI-J. JEREMIAS, *The Servant of God,* ed. inglesa revis., Londres (1965) pp. 78s.

(2) Cf. PH. SEIDENSTICKER, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten,* Stuttgart (1967[2]) pp. 43-49.

(3) Así Pablo, en sus primeras cartas: 1 y 2 Tesalonicenses, usa mucho del género apocalíptico para describir la escatología: sonido de la trompeta, la voz del arcángel, el fuego devorador: en 1 Cor aun está poseído de la transitoriedad del mundo; en Rom y Col pone poco énfasis en la inminencia de la parusía y mucho en vivir con Cristo; cf: A. M. HUNTER, *The Gospel According to St. Paul,* Londres (1966) p. 50 ss.

(4) Desconfianza muy acentuada entre los judíos tras el año 70.

(5) Sobre los textos de "exaltación de Jesús", neotestamentarios, cf. E. RUCKSTUHL-J. PFAMMATTER, *La Resurrección de Jesucristo. El hecho, la fe,* Madrid (1973) pp. 135-178; cf. también E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern,* Zurich (1962).

(6) Cf. A. DÍEZ MACHO, *El Mesías anunciado y esperado,* Madrid (1976) pp. 45-47.

(7) La adoración o *proskynesis,* abrazarse a los pies de una aparición celestial, no sólo parece ser un rito constante del estilo apocalíptico, sino una verdadera adoración en la intención del Evangelista.

(8) Cf. SEIDENSTICKER, *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien,* Stuttgart (1967²) pp. 45 ss.

(9) Traducción de la *New English Bible.*

(10) Cf. SEIDENSTICKER, *ob. cit.,* pp. 48 ss.

(11) Ídem, *ob. cit.,* p. 49.

(12) *Ob. cit.,* p. 50.

(13) *La fête juive de la Pentecôte,* I París (1971) pp. 264 ss.

(14) *I novissimi nella teologia contemporanea,* Brescia (1967), p. 48.

(14*) P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor,* Madrid (1971) p. 230. Cf. H. ZELLER, *Corpora sanctorum.* Eine Studie zu Mt 27, 52-53, ZKT 71 (1949) pp. 385-465.

(15) El estilo apocalíptico se caracteriza por la acumulación de hechos maravillosos y por la revelación de secretos del porvenir. La última característica falta por completo en los relatos de la Resurrección del Señor; la primera está parcamente representada.

(16) Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y el mensaje pascual,* Salamanca (1974), pp. 69-82.

(17) SEIDENSTICKER, *ob. cit.,* p. 52.

(18) Nótese el interés de Juan en el "costado", en vez de "los pies", cf. Lc. 24, 38.

(19) Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús...,* pp. 41-65.

(20) Cf. JEREMIAS, *New Testament Theology,* pp. 309 ss.

(21) "Apparitions du Ressucité et Herméneutique" en *La Résurrection du Christ...,* p. 160.

(22) "L'herméneutique paulinienne de la résurrection", en *La Résurrection du Christ,* p. 58.

(23) La palabra *pistis* (fe) tiene en Pablo, según Carrez, nueve distintos significados.

(24) Cf. CARREZ, *art. cit.,* p. 58.

(25) Cf. E. RUFFINI en su resumen del pensamiento de H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea,* p. 17. Col. 3, 3 dice: "Habéis muerto y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios. ⁴Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, en-

tonces también vosotros os manifestaréis con él revestidos de esplendor". "La parousie consiste à faire apparaître ce qui existe déjà réellement" L. CERFAUX, *Le Christ dans la Téologie de St. Paul,* París (1954), p. 88.

(26) Por lo mismo, la resurrección de los muertos. C. POZO, *ob. cit.,* p. 48, nota 2, muestra reserva respecto a estas ideas de E. Ruffini. Este autor, como Urs von Balthasar, descuida en el asunto de la resurrección la famosa restricción del "ya... pero todavía no".

(27) *Ibid.,* p. 18.

(28) *Ibid.,* p. 19.

(29) *Ibid.,* pp. 19 ss.

(30) Cf. A. M. HUNTER, *The Gospel according to St. Paul,* Londres (1966), p. 57.

(31) Los judíos no tienen propiamente metafísica, y carecen de palabra para "persona". *Soma* es persona por sinécdoque, la persona con capacidad de comunicarse a los otros o a Dios: *Soma* es un instrumento individuante y de comunicación.

(32) HUNTER, *ob. cit.,* p. 55.

(33) Pablo nunca llama *soma* al cadáver, aunque tal designación es frecuente entre los griegos, cf. SCHWEIZER, *Soma* TWNT, pp. 1025-1039; cf. M. DUMAIS, en *Résurrection* (varios autores), Montreal (1971) p. 90.

(34) El subrayado es del original; cf. "L'herméneutique Paulienne...", pp. 61 ss.

(35) Tal interpretación se apoya sobre todo en expresiones de Pablo: Cristo "celeste"; los resucitados "celestes" (1 Cor 15, 48); Cristo "espíritu vivificante" (1 Cor 15, 45).

(35*) Véase en E. KREBS, *El más allá,* Barcelona (1953) la interpretación tradicional de la Iglesia y escolástica sobre la corporeidad, pp. 92-100.

(36) Que para ellos, contrariamente a la filosofía griega, era imperfecta, pero no mala.

(37) "Apparitions du Ressucité et Herméneutique", *ob. cit.,* pp. 162 y 170. La resurrección del Nuevo Testamento es más espiritual que la que concebía el judaísmo ("totalmente materialista"), cf. A. OEPKE TWNT, II, 336; pero transfigurará el cuerpo físico, cf. J. DANIÉLOU, *La Risurrezione* (trad. it.), Turín (1970), pp. 92-94.

(38) X. LÉON-DUFOUR, *ibid.,* p. 170; en *Resurrección de Jesús y mensaje pascual,* pp. 313-320, se expresa con poca claridad, ambiguamente sobre el cuerpo resucitado de Jesús. E. RUCKSTUHL-J. PFAMMATTER, *ob. cit.,* pp. 109 ss. defienden que para el cristiano primitivo y para Pablo (1 Cor 15, 35-55; 2 Cor 5, 1-10) la corporeidad del Resucitado "era una *corporeidad verdadera* y que el cuerpo de la Resurrección era *un cuerpo humano real*

conforme en su estructura a nuestro cuerpo terrenal". En nota 37: es un cuerpo humano pero inmortal, etc. El padre LEONARDO BOFF, *ob. cit.*, p. 37, a pesar de militar en las avanzadillas de la escatología, confiesa: "por eso, nos parece poder afirmar con buenas razones teológicas, la identidad personal del cuerpo de Jesús sárquico (= de carne) con el cuerpo neumático".

(39) Cf. K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg i. B (1968).

(40) G. MARTELET. *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*. París 1972, pp. 76 s. J. KREMER, "La resurrección de Jesús y la nuestra", *Concilium* 60 (1970), p. 85.

(41) R. BULTMANN, "Neues Testament und Mythologie. Der Problem der Entmythologisierung der neuentestamentlichen Verkündigung" en *Kerygma und Mythos*, Hamburgo I (1951), p. 46; WILLI MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona (1974), pp. 111-195; véase la crítica a este autor en E. RUCKSTHUL-J. PFAMMATTER, *La Resurrección de Jesucristo, el Hecho; la Fe*, Madrid (1973), pp. 78-97; la crítica de Bultmann en pp. 67-78. L. BOFF, *ob. cit.*, pp. 21-40, señala estas interpretaciones de la Resurrección de Cristo: *En el campo protestante:* 1) *R. Bultmann:* La Resurrección no es un hecho histórico sino expresión del significado de la Cruz: que la muerte de Cristo es vida para el hombre; 2) *W. Marxsen:* La resurrección no es un hecho histórico sino una interpretación de las apariciones, condicionada por el horizonte apocalíptico; 3) *W. Pannenberg:* La resurrección es realmente una interpretación de las apariciones, pero insustituible, y da a conocer un hecho histórico (posición aceptable a los católicos). *En el campo católico:* 1) *Tendencia tradicional:* La resurrección es un hecho histórico sin más (vg. E. Gutwenger, W. Bulst, F. X. Durwell...); 2) *Tendencia de la exégesis moderna positiva:* La Resurrección es un hecho de fe de la Iglesia primitiva: Los apóstoles la consideraban tan histórica como la vida y muerte de Cristo; es un hecho y una manifestación de la fidelidad y poder de Dios (J. Schmitt...); 3) *Tendencia de la exégesis hermenéutica:* La Resurrección es indirectamente un hecho histórico, anunciado dentro de las categorías de la época (J. Kremer, H. Ebert, Ph. Seidensticker, A. George, A. Kehl...); 4) *H. R. Schlette:* La Resurrección es una interpretación retroactiva sobre la vida de Jesús: que Jesús fue y continúa siendo la suprema teofanía de Dios, aun después de muerto (Interpretación muy mal recibida por los católicos).

(42) Cf. JOSEPH SMITH, *Resurrection Faith Today, ThStB* 30 (1969), pp. 393-419. El intento de reducir la Resurrección de Jesús a la resurrección de dioses de la naturaleza (Osiris, Tamuz, Adonis, Attis, Dionysos), o a la resurrección de los emperadores (Rómulo, Augusto...), filósofos (Apolonio de Tyana), carece de

base sólida; cf. J. LEIPOLDT, "Zu den Auferstehungs-Geschichten", TLZ (1948), col. 737-742.

(43) El contenido de estos discursos de los Hechos, no siempre la forma literaria, es auténtico.

(44) Cf. HEINRICH SCHLIER, *La Résurrection de Jésus-Christ,* Mulhouse (1969), pp. 9-11.

(45) SCHLIER, *ob. cit.,* p. 11.

(46) SCHLIER, *ob. cit.,* pp. 12 s.

(47) *Ibid.,* p. 13.

(48) *Ibid.,* p. 14.

(49) *Ibid.,* p. 15.

(50) *Ibid.,* p. 16.

(51) "Apparitions du Ressuscité et Herméneutique" en DE SURGY... *La Résurrection...,* pp. 165 ss.

(52) La radicalización se funda a menudo en un presupuesto inaceptable: la Resurrección en sí misma es imposible, es un milagro, es un mito.

(53) JOSÉ ALONSO DÍAZ, "La Resurrección de Jesús en las discusiones recientes", *Cultura Bíblica* 17 (1970), p. 18, se pregunta con razón: "¿Cómo la fe cristiana, un hecho histórico innegable, de tal volumen, pudo tener una causa tan baladí como la alucinación o una fuerte experiencia meramente subjetiva?"

(54) "Resurrection et tombeau de Jésus", en DE SURGY, *ob. cit.,* p. 146, nota 122.

(55) Pablo emplea *amartía* en singular y sin genitivo o equivalente de genitivo; cf. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus,* Londres (1966), p. 102 y GERHARD DELLING, "The Significance of the Resurrection of Jesus for Faith in Jesus Christ" en C. F. D. MOULE (editor), *The Significance of the Message of the Resurrection for the Faith in Jesus Christ,* Londres (1968), p. 78, nota 6.

(56) La expresión "según la Escritura" en singular, aparece en Sant 2, 8 y seis veces en la LXX (traduciendo *ki-ktab*); en II Crónicas 35, 4, Esdras 6, 17; cf. DELLING, *ibid.,* nota 7.

(57) Cf. J. JEREMIAS, *ob. cit.,* p. 102.

(58) Cf. J. JEREMIAS, *ob. cit.,* pp. 102 ss. Que 1 Cor 15, 3b-5 es de origen semítico y no helenístico, lo prueba J. JEREMIAS en "Artikelloses Christos. Zur Ursprache von 1 Cor 15, 3b-5", ZNW 60 (1969), pp. 214-219.

(59) Cf. DELLING, *art. cit.,* p. 82.

(60) Cf. DELLING, art. cit., p. 82; A. PELLETIER, "Les apparitions du Ressuscité en termes de la LXX", *Biblica* 51 (1970), pp. 76-79 (*ofze* expresa la aparición de Cristo resucitado en 1 Cor 15, 5 y en los evangelios).

(61) A base del estudio del sudario de Turín, y de las manchas de sangre que en él se aprecian, Kurt Berna y otros han pre-

tendido demostrar que Jesús no murió en la Cruz; y A. FABER-KAISER en un libro pseudocientífico (*Jesús vivió y murió en Cachemira. ¿La tumba de Jesús en Srinagar?*, Barcelona (1976) pretende probar que Jesús salió vivo del sepulcro y se fue a la India, donde se casó y tuvo familia y descendencia. ¿Quién es Kurt Berna? Es un visionario de nombre Hans Naber, que publica en inglés con el pseudónimo John Reban. Salió de la escuela elemental en 1936. No tiene otros estudios. Fue camarero en un hostal; en 1947 recibió, según él dice, revelaciones de Cristo mismo, de que no había muerto en la Cruz. Su argumentación se basa en el estudio de la Sábana Santa de Turín, no hecho por él, ni por una Comisión Internacional de Expertos, que no existe y menos radicada en Suiza. Cuando en 1969 y 1973 se dio acceso a científicos y monseñores italianos a la Sábana Santa, no fue invitado Berna. La "Comisión Internacional" es el mismo señor Berna. Los profesores Herst, de Colonia, su asistente el Dr. Ernest..., son imaginarios. Como no existen, por eso los despachos de los medios de comunicación, sobre los resultados de esa inexistente Comisión Internacional, guardan en secreto los nombres de los presuntos científicos. Lo que existió fue una Comisión de expertos italianos nombrados por el Arzobispo de Turín en 1969 para estudiar la Sábana Santa. Su informe, dado en un folleto de 124 páginas, presentado en Turín el 27 de marzo de 1976, señala que no procede someter la Sábana Santa al Carbono 14 ni a exámenes radiológicos...; que no se detecta sangre ni con el examen epimicroscópico, ni microscópico ni microespectroscópico ni con la reacción de la bencina, pero que no se puede excluir la naturaleza hemática de las manchas. No se puede excluir que el tejido sea del siglo I; no se puede afirmar que lo sea. Por su parte el prof. Max Frei, suizo, observó en la Sábana Santa, en 1973, gránulos de polen de Palestina, del siglo I, de plantas desérticas propias de Palestina, polen idéntico al que se encuentra en los estratos sedimentarios del lago de Genesaret, de 2.000 años de antigüedad. También encontró polen de diversas regiones por las que emigró la Sábana Santa. Sus resultados sobre el polen los anunció Frei, del Laboratorio Científico de la Policía de Zurich, en 8 de marzo de 1976.

Esto es el fondo científico del problema. Sin embargo léase el despacho de la Agencia Efe publicado en *YA*, 2-IV-1976: "La investigación estaba patrocinada por la fundación internacional del Santo Sudario, con sede en Suiza, y autorizada por la jerarquía católica. Según estos científicos, las 27 manchas de sangre que se registran en el Santo Sudario no pueden ser de un cadáver, sino de un hombre enterrado vivo y que fue sometido a una pasión y muerte de Cruz parecida a la sufrida por Jesucristo". Véase en *YA*, 16-IV-1976, parecida información,

también dada por Televisión Española: "Resulta científicamente imposible que un cadáver sangre en la forma que lo hizo el cuerpo envuelto en ese sudario". A. Gala en *Sábado Gráfico,* n.º 986, adoba la noticia falsa: "Antes de pormenorizar (la Agencia Efe) nos larga algo que justificaría todo el antedicho descrédito de la Sábana Santa: 'Tras siete años de investigaciones sobre el sudario que envolvió su cuerpo, varios científicos han llegado a la conclusión de que Jesucrito fue enterrado vivo'... Suiza es un país aséptico, continúa Gala, y poco apasionado. Supongo que los científicos también. Los análisis sobre el sudario demuestran que es auténtico. Y, sin embargo, los expertos concluyen que en él yació el cuerpo de un hombre crucificado... que no falleció en la Cruz. Las 28 manchas de sangre avalan esta tesis... Es un hecho científico claro e irrevocable que Cristo fue enterrado vivo, a menos que existiese 'un segundo Jesús' ". Hasta aquí *Sábado Gráfico.*

Resulta pues que un bulo se ha convertido en manos de los periodistas en un "hecho científico e irrevocable". Sobre toda esta superchería, aprovechada por el visionario Berna, ¡¡¡el dato!!! que más se explota es que "resulta científicamente imposible que un cadáver sangre en la forma que lo hizo el cuerpo envuelto en ese Sudario" (TVE y *YA,* 16-IV-76). He aquí lo que dice un médico, el Dr. Barrowiliff, patólogo del Ministerio de Gobernación de Londres, aludiendo al libro de Berna "Inquest on Jesus Christ":

"La carencia de conocimientos médicos del autor (Berna), y el no haberse asesorado por algún experto en medicina, le han llevado a esas conclusiones fantásticas. Él supone, y hasta basa toda su argumentación en esta suposición, que de un cuerpo muerto no puede fluir sangre, y que el hecho de haber fluido sangre de las heridas del hombre de la Sábana es *ipso facto* prueba de que todavía latía el corazón...

..."En muchas circunstancias, incluyendo las que concurrieron en la muerte del Señor, la sangre permanece líquida, o se vuelve a licuar rápidamente después de la muerte y puede verterse. Después de verterse, generalmente no se coagula.

"Puede comprobarse, en el depósito de cadáveres, que una pequeña herida de arma blanca o un corte en la piel de la nuca, comparable a las heridas producidas por la corona de espinas —o también una incisión en cualquier otra parte dependiente—, sangra libremente y continuamente sin el impedimento de tales mecanismos naturales como el espasmo del vaso sanguíneo o la coagulación de la sangre, que en un organismo vivo tenderían a parar o taponar el fluir de la sangre. Una vena abierta seguirá sangrando mientras las leyes normales de la gravedad actúen sobre la presión hidrostática...

"La respuesta del autor (Berna al profesor Brinkman, S. J.) en la página 197 es tanto más arrogante y presuntuosa cuanto más burdamente inexacta. El hecho de que el autor (Berna) aparece aquí tan ignorante proyecta una considerable duda sobre el crédito que, por otra parte, podría darse a algunas de sus conclusiones".

(Citado en *Ampleforth Journal,* Vol. LXXIV, part I, año 1969, p. 31.)

Para toda esta triste historia, véase J.-L. CARREÑO, *El último reportero desafía a la crítica,* Pamplona (1976), pp. 281-297. Sobre la identidad con Jesús de la imagen del Santo Sudario, cf. G. JUDICA CORDIGLIA, *¿Es Cristo el hombre del Santo Sudario? Investigación médico-legal,* Madrid (1955), pp. 127-41. Por último, añadimos una breve nota del Dr. Julio Garrido, de la Real Academia de Ciencias, fechada en Madrid, mayo 1977:

"La bibliografía sobre el Santo Sudario de Turín es copiosísima, el número de libros, folletos, artículos e informes que se refieren a esta reliquia llenarían una gran biblioteca. Hasta existe una revista especializada llamada *Sindone* que contiene exclusivamente estudios científicos e históricos y bibliografía sobre la Sábana Santa.

"El último estudio realizado directamente sobre el original ha sido llevado a cabo en 1973 por una comisión de especialistas por encargo del arzobispo de Turín. Este estudio ha sido publicado recientemente (1976) en un extenso folleto de 120 páginas, que aporta algunos datos interesantes para el estudio de este objeto único. Algunos de los estudios no son concluyentes por no ser adecuada la técnica empleada para decidir si las manchas existentes en el Sudario son de sangre o no, ya que el mucho tiempo transcurrido desde que se utilizó el Sudario no permite utilizar con eficacia los métodos ordinarios que se emplean en medicina legal para detectar las manchas de sangre. En cambio otras de las pruebas a que han sido sometidas las muestras del tejido han permitido demostrar que existen en él microscópicos granitos de polen que estudiados cuidadosamente por medio del microscopio electrónico demuestran que proceden de plantas que florecen exclusivamente en *Palestina y Asia menor.* Este dato es una confirmación de que se trata de un objeto que estuvo en aquellas regiones hace cientos de años, y que no se trata de una falsificación moderna como algunos han afirmado sin ningún fundamento.

"La Sábana Santa parece presentar todas las garantías de autenticidad. Es el único objeto que posee el doble carácter de reliquia y de imagen sagrada y cada uno de estos caracteres en su grado máximo, pues se trata de una reliquia de la Pasión del Señor y de la efigie auténtica del rostro y del cuerpo del

Salvador. Merece pues un doble culto, el que se debe a las reliquias y el que se tributa a las imágenes sagradas".

(62) Cf. J. ALONSO DÍAZ, *art. cit.*, pp. 14 y 19 ss.

(63) Cf. MICHAELIS, TWNT, V, 315 ss.; CH. KANNENGIESSER, *Foi en la Résurrection. Résurrection de la foi*, "Le point théologique", París (1974), pp. 50.55.

(64) Sobre la naturaleza de las apariciones de Jesús resucitado y la corporeidad de Jesús, cf. E. RUCKSTUHL-J. PFAMMATTER, pp. 99-111: Aparición de Jesús vivo y en cuerpo; el mismo de antes de morir; eran vivencias *objetivas;* podían verle con *los ojos,* probablemente también oírle y tal vez incluso tocarle (cf. Mt 28, 9 ss.); daba la impresión de estar presente en *espacio* y *tiempo* como antes de la muerte; no eran apariciones de un espíritu; eran encuentros *personales;* nunca se aparece desde el cielo; no son visiones (Lucas).

(65) Cf. X. LÉON-DUFOUR, "Apparitions...", p. 166.

(66) ALONSO DÍAZ, *art. cit.*, pp. 22 ss.

(67) Cf. L. DÍEZ MERINO, "Galilea en el Evangelio de S. Juan", *Estudios Bíblicos* 31 (1972), 247-273.

(68) *Art. cit.*, p. 22.

(69) Prescindimos de Jn 21, 1-23, aparición a siete discípulos entre ellos Pedro, y prescindimos también de Mc 16, 14-18. Dejamos de lado Mc 16, 14-18 porque frecuentemente se considera el relato de sus apariciones tomado de los otros evangelistas: la de la Magdalena de Juan, la de los dos discípulos de Lucas, la de los once de Mateo y Lucas.

(70) X. LÉON-DUFOUR, "Apparitions...", pp. 167 ss.

(71) En DE SURGY, *ob. cit.*, pp. 75-104.

(72) Cf. *Zeitgenössische...*, p. 76.

(73) Así H. SCHLIER, *ob. cit.*, pp. 32 ss.; VON CAMPENHAUSEN, *ibidem*, p. 32; G. KOCH, *ibidem*, p. 33; JEAN DELORME, en DE SURGY..., *ob. cit.*, p. 143; cf. L. SCHENKE, *Le tombeau vide et l'annonce de la Résurrection*, París (1970), pp. 107-116. P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor*, pp. 261-292 (admite una tradición histórica del sepulcro vacío, tradición antigua y no invención sospechosa; puede "junto con las apariciones justificar y fundar la fe cristiana en la Resurrección de Jesús", p. 292).

(74) J. DELORME, *loc. cit.*, pp. 142 ss.

(75) ALONSO DÍAZ, *art. cit.*, p. 21.

(76) Cf. CAROLO M. MARTINI, *Il problema storico de la Risurrezione negli studi recenti*, Roma (1959), p. 153; y ALONSO DÍAZ, *art. cit.*, pp. 20 ss. Sobre las tradiciones del sepulcro, cf. X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, pp. 163-185.

(77) Cf. WILCOX, *Semitims in Acts*, Oxford (1965).

ÍNDICE

PARTE II

ANTROPOLOGÍA DEL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO

PARTE III

PERVIVENCIA DESPUÉS DE LA MUERTE Y RESURRECCIÓN FINAL EN EL NUEVO TESTAMENTO